
AH 4UZW %
Digitized by Google


יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER. FVNDATA MDCCCVII.
PS CXIX. 169
כדברך הבינני
JOH. XVII. 17.
ὁ λογος ὁ σος αληθεια εστι
ΑΚΡΟΓΩΝ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.

Handbuch
der
Kirchengeschichte.

Von

Heinr. Ernst Ferd. Guericke,
Dr. der Phil. u. Theol., Prof. d. Theol. zu Halle.

Sechste
vermehrte und verbesserte, zum Theil umgearbeitete Auflage, in drei Bänden.

Erster Band.
Aeltere Kirchengeschichte.

Leipzig,
Gebauersche Buchhandlung.
1846.

Vorwort
zur ersten Auflage.

Theologie-Studirenden, eigentlichen und Solchen, die es in der Kirchengeschichte wieder einmal seyn wollen, überhaupt, vielleicht auch demnächst jedem wissenschaftlich gebildeten Freunde der Theologie, ein gedrängtes Handbuch der christlichen Kirchengeschichte darzubieten, und zwar ein Handbuch, das nicht blos das Factische überliefern, und möglichst genau und gründlich, klar und übersichtlich, bündig und doch (relativ) vollständig überliefern, sondern auch durch genetische und innerlich pragmatische Entwickelung in dessen lebendiges Verständniß einzuführen versuchen sollte: das war der eine, der allgemeinere, der Haupt-Zweck bei Abfassung dieses Buchs. — Außerdem aber sollte dasselbe auch einem besonderen Zwecke, bei meinen Vorlesungen über Kirchengeschichte meinen Zuhörern, dienen. Indem ich nehmlich in diesen Bogen, ohne daß sie aber den eigenthümlichen Charakter akademischer Vorlesungen an sich tragen sollten oder durften, mindestens das Alles zusammenfaßte, was ich in einem von Zeit zu Zeit wiederkehrenden einjährigen akademischen Cursus über Kirchengeschichte seit neun Jahren etwa vorzutragen pflegte: hoffte ich, meine Vorlesungen über Kirchengeschichte in Zukunft dadurch wesentlich nützlicher machen zu können, daß ich, statt nun auch ferner das ganze dem Hören dieser Disciplin gewidmete Jahr fast blos mit Dictiren der kirchengeschichtlichen Elemente hinzubringen, hinfort, den Besitz und das Studium des Handbuchs zur Vorbereitung und Wiederholung und zum beständigen Fortbau bei meinen Zuhörern voraussetzend, des leidigen Dictirens,

bis auf weitere Ergänzung des im Handbuche Gesagten, mich gänzlich entschlüge, und in einem jährigen oder halbjährigen Cursus über das gesammte Gebiet der christlichen Kirchengeschichte, und über die wichtigeren einzelnen Theile derselben vornehmlich, in freiem und lebendigem Erguß der Rede möglichst ausführlich, gründlich und anschaulich den historischen Quellen gemäß mich verbreitete.

Die Beschaffenheit dieses meines zwiefachen Zwecks bedingte nun auch die Art der Ausführung meines Unternehmens. Namentlich hatte ich im Literarischen und in Quellenanführungen mich deshalb stets zu beschränken. In Betreff des Letzteren, so nothwendig eine quellengemäße Anschauung überall die Grundlage des Ganzen und seiner Theile bilden mußte, und einigermaßen wenigstens hoffentlich auch bildet, durfte ich ja doch theils den Vorlesungen nicht allzusehr vorgreifen, theils überhaupt durch Quellencitate den ohnehin beschränkten Raum für die eigentliche historische Darstellung nicht allzusehr verengen, und ich gestattete mir nur da eine bestimmte Abweichung von dieser Regel, wo (wie z. B. in der Reformationsgeschichte) die Wichtigkeit oder Fraglichkeit der Sachen dieselbe nöthig zu machen schien; in Betreff des Ersteren aber mußte ich durch das Bedürfniß der Leser und Hörer mich hauptsächlich leiten lassen, und ich beschied mich also, literarisch aus dem großen, fast unübersehbaren literarischen Apparat für Kirchengeschichte nur auswählend das namhaft zu machen, was ich für ganz oder theilweise zweckgemäß, meinen Lesern zur Kenntniß für nützlich, zum Studium für empfehlenswerth, zuweilen auch meiner Darstellung als Belag für nothwendig hielt; außer Hauptwerken also nur verhältnißmäßig Weniges. — Ueberhaupt hatte ich stets, in einem Handbuche dieser Art, Weitläufigkeit zu vermeiden. Nirgends indeß durfte die Kürze zum Nachtheil der Sache ausschlagen, und bei allem Streben nach Gedrängtheit blieb daher doch immer die zwiefache Hauptrücksicht jedes Geschichtschreibers auch mein Hauptaugenmerk: es mußte mir stets vor Allem darum zu thun seyn, überall,

und zwar je nach der Bedeutung, der absoluten oder relativen, der Gegenstände und Zeiten mehr oder minder ausführlich, theils das Factische recht rein wiederzugeben, theils zu seinem wahren Verständnisse überall den historisch richtigen Gesichtspunkt festzustellen. In beiden Beziehungen wird der kundige Leser hier eben so wenig den Schüler, als den keineswegs sclavischen Schüler des von mir innigst dankbar verehrten Herrn Dr. Neander verkennen; eines Lehrers, dem in Inhalt und Form diese ganze Darstellung gar Vieles zu danken hat, von dem ich aber auch das eben gelernt habe, keines Menschen Knecht zu seyn, sondern immerdar zu wachsen an dem einigen Meister, der zunehmen muß, während alle menschlichen Lehrer abnehmen, Christus.

So weit die Darstellung der Geschichte der christlichen Kirche mit christlichem Glauben und Erkennen zusammenhängt, — und dieser Zusammenhang ist der innigste —, habe ich hier denn auch allenthalben (treue Objectivität mit lebendiger Subjectivität stets zu verschmelzen beflissen) meiner wohlbegründeten Ueberzeugung, der erkannten Wahrheit, gemäß geredet; auch da, wo vielleicht etwas von Furcht vor Menschen deshalb mich anwandeln wollte. Hat ja doch mich gerade in meinem Leben die Barmherzigkeit Gottes also geführt, daß ich nicht anders kann und darf! Für die christliche Kirche überhaupt, und für die jederzeit reinste unter den christlichen Gemeinden insbesondere, liebevoll Parthei genommen habe ich dabei nun freilich; sonst machte ich ja aber auch auf eines Christen, eines evangelischen, eines lutherisch-evangelischen Christen Namen ganz mit Unrecht Anspruch, und nur dann hätte ich es anders gedurft, gälte in meinem Herzen mir Glaube und Unglaube, Wahrheit und Irrthum, Leben und Tod (im Großen und Groben, wie im Feinen und Kleinen), gleich, oder wähnte ich, das etwa sei kein Partheinehmen, im voraus stets nur mit der Parthei stimmen, die gegen jede Parthei protestirt, das etwa sei kein belebendes und leitendes Interesse, im voraus alle historisch vorhandenen Interessen indifferentistisch nivelliren. „Ist der Geschichtschreiber nicht

ein lebendiger Spiegel der Geschichte, so ist die Geschichte ein Leichnam; ist er aber ein lebendiger Spiegel, wie sollte nicht der heiligste Grund seiner eignen Seele in der Geschichte des Heiligen überall hervortreten!" — Partheiisch aber hoffe ich nirgends gewesen zu seyn.

Jetzt nach Vollendung meiner Arbeit erkenne und fühle ich noch weit tiefer, als im Beginn, ihre Schwierigkeit, und ich weiß, wie weit mein Buch in jeder Hinsicht, in Inhalt und Darstellung, hinter meiner Idee zurückgeblieben ist. Sollte, der Stärke der Auflage ungeachtet, es mir vergönnt seyn, in Zukunft es nochmals zu überarbeiten oder umzuarbeiten, so hoffe ich, in jeder Hinsicht besseren zu können. In diesem Sinne werde ich denn auch alle etwa erscheinende Kritiken beachten, und keine derselben wird so bitter seyn, daß ich daraus nicht lernen sollte. — Die Beifügung des Registers und der Zeittafeln [in der 1. Aufl.] danke ich der Güte meines Bruders.

Das Buch tritt zu einer Zeit öffentlich hervor, wo mehrere ähnliche zugleich mit ihm. Das ist ein Zeugniß, daß es einem Bedürfnisse mit hat abhelfen wollen, welches da und gefühlt war. — In der Furcht Gottes ist es geschrieben worden. Bei Ihm, dem HErrn und Haupte der Kirche, steht es, ob Er es einen Stein, ein Steinchen, zum großen Baue Seiner göttlichen Stadt mit seyn lassen will, oder nicht. Ihm übergebe ich es ganz. Seinem allerheiligsten Namen allein schreibe ich es zu.

Halle, am 10. Juni 1833.

F. Guericke.

Vorwort
zur zweiten Auflage.

Früher, als ich geglaubt, ist eine zweite Auflage dieser Kirchengeschichte nöthig geworden; ich übergebe dieselbe dem Publikum, nach treuer Nach- und Neuarbeit, die allerdings auch durch dankbare Benutzung des neuerlich auf kirchenhistorischem Gebiete Geleisteten gefördert worden ist, mit dem Wunsche und der Hoffnung, daß die neue Auflage sich durch und durch als eine wahrhaft verbesserte bewähren möge. Die Verbesserungen, zum Theil Berichtigungen, zum Theil Ergänzungen und Vermehrungen [1]), zum Theil völlige (an einigen Orten aber zugleich bedeutend ins Kurze führende) Umarbeitung, beziehen sich theils in verschiedenem Umfange auf das Einzelne, theils auch, namentlich bei der neueren Kirchengeschichte (seit der Reformation), auf die Anlage und Behandlung des Ganzen, und beruhen nicht blos auf veränderter Einsicht in einzelne historische Erscheinungen, sondern auch auf veränderter, insbesondere zu consequenterer Objectivität hindurchgedrungener Anschauung des geschichtlichen Verlaufs. Nicht in Allem indeß bin ich ein historisches Urtheil auszusprechen oder historischen Verlauf zu referiren jetzt ganz unverhindert gewesen, und ich habe manches neuere Factische darum theil- und beziehungsweise lieber unberührt gelassen. In der Art der Ausführung hatte die erste Auflage sich als zweckmäßig empfohlen; die Ausführung ist also auch jetzt noch wesentlich dieselbe, nur daß die Rücksicht, Vorlesungen nicht vorzugreifen, bei der Literatur und sonst auch, in der Gegenwart mich nicht mehr wie früher hemmen und beschränken durfte. Die Zeittafeln endlich sind

---

1) Die 2te Auflage ist, bei gleichem Drucke, um mehr als 200 Seiten stärker, als die frühere.

nicht nur, wie das Ganze, vollständiger, sondern, ausgesprochenen Wünschen gemäß, durch augenfällige Scheidung des mehr oder minder Wichtigen auch anschaulicher geworden.

Möge denn Gott der HErr die Arbeit auch in ihrer neuen Gestalt in all ihrer Schwachheit mit Seinem Segen begleiten, daß sie bauen und zeugen helfe, wie es noth ist!

Halle, am 31. December 1836.

F. G.

Vorwort
zur sechsten Auflage.

Die dritte Auflage dieses Buchs vom J. 1838 und die vierte von 1840 sind nicht, wie die zweite, zum großen Theil, selbst in der Anlage, umgearbeitete, sondern nur im Einzelnen vielfach, mehr oder minder wesentlich, verbesserte und vermehrte gewesen. Einen ähnlichen Charakter trug dann auch die fünfte vom J. 1843, obwohl sie wesentlicher umgestaltet worden ist, als die nächst vorhergegangenen. Auf bleibendem Grunde der Neuarbeit in der zweiten und der Nacharbeit in der dritten und vierten Auflage war allenthalben im Einzelnen, theilweise auch in der Anlage, gebessert worden, und der neueste, an schönen kirchenhistorischen Arbeiten so fruchtbare Zeitraum, so wie der Fortgang eigner Studien, und insbesondere die Berücksichtigung und Verarbeitung meines im J. 1842 erschienenen Abrisses der Kirchengeschichte, (mitunter auch die nunmehr mögliche Bezugnahme auf meine historisch kritische Einleitung ins N. T. Leipz. 1843.), hatte mir vielfach zu wichtigeren sachlichen Zusätzen und Veränderungen Anlaß gegeben.

Dagegen wird die sechste Auflage, die ich jetzt die Freude habe der Oeffentlichkeit zu übergeben, wieder als eine wesent-

lich verbesserte erscheinen müssen. Nicht nur daß die kirchengeschichtlich so hochbedeutungsvolle Gegenwart hat berührt und erreicht werden und so das Buch der Gefahr einigermaßen zu veralten hat entgehen können: auch das Frühere habe ich, durch Berücksichtigung der neuesten kritischen Forschungen über christliche Urgeschichte namentlich [1]), durch mehrfache Aufnahme dogmengeschichtlicher Erörterungen und durch gebührende Beachtung und Verarbeitung der gesammten reichen neuesten kirchenhistorischen Literatur, so wie durch andere mehr oder minder bedeutende Zusätze und Umgestaltung, vielfach umgearbeitet; und wenn das Buch dennoch nicht so bedeutend an Umfang stärker geworden ist (denn die Eintheilung in drei Bände [2]) ist mehr eine nur scheinbare Verstärkung, die in formaler und sachlicher Angemessenheit und äußeren Gründen beruht), so liegt die Ursach davon theils in meinem Streben nach Concinnität, theils auch in dem etwas verengerten Druck und vermehrten Seiteninhalt [3]). Die frühere Paragraphenordnung und überhaupt die Anlage des Ganzen habe ich natürlich anzutasten, so gern ich es gemocht, mich nicht mehr berechtigt gehalten.

Es ist neuerdings von buchhändlerischer Seite mit dem Druck Anderbeck-König'scher Broschüren in Auflagen von 3000 Exemplaren in Vergleich zu der von Dr. Rudelbach und mir herausgegebenen Zeitschrift, die angeblich in nur 450 gedruckt werde, öffentlich provocirend geprahlt worden. Dem gegenüber würde ich [4]), um der rechten Sache willen verzeihlich genug, auf die in

---

1) Man kann in diesem Bezug meine jetzigen Umgestaltungen zugleich als andeutende Nachträge zu meiner Einleitung ins N. T. betrachten. — Dabei bedauere ich nur sehr, auf das so eben erst erschienene tief anregende Werk von Thiersch nur erst in Nachträgen haben verweisen zu können, obgleich ich mich doch auch freue, daß wenigstens dies mir noch gestattet gewesen ist.

2) Die beiden letzteren erscheinen s. G. w. bis Ostern 1846.

3) Uebrigens enthält doch schon dieser erste Band gegen 60 Seiten mehr, als das Entsprechende der 5. Auflage.

4) Wenn gerade Buchhändler und Buchdrucker überhaupt dem unschuldigen Anstifter des noch wogenden Kampfs ein saures Gesicht entgegenzukehren und ihn zur Verantwortung zu ziehen Ursach hätten.

noch nicht einem Jahrzehend erschienenen sechs Auflagen dieses Buchs wohl hinweisen können. „Ich weiß inzwischen" — mit diesem Bekenntnisse des Vorworts zur fünften Auflage schließe ich auch das diesmalige —, „daß die weite Verbreitung dieses Buchs (nicht in Deutschland nur, auch in der Schweiz, in Norwegen, Schweden, Dänemark, Rußland, Frankreich, Großbritannien, Nordamerika) nicht mein Verdienst, sondern Gnade von Gott ist, und dies Bekenntniß wird jederzeit auch die Wechselfälle der Bücher mich freudig und dankbar sehen lassen."

Halle, am 15. October 1845.

H. E. F. Guericke [1]).

---

1) Ueber die veränderte Schreibung meines Namens, so unauffällig dieselbe seyn mag, erinnere ich der Ordnung gemäß auch hier einfach nur an das, was ich darüber ein für alle Mal im Vorwort zu der eben auch erscheinenden zweiten Auflage meiner Symbolik bemerkt habe, „daß seit dem Ableben meines Vaters gegen Ende vorigen Jahres ich als nunmehriger Familienältester die Namensschreibung sofort wieder angenommen habe, die unser altes (nur unter den Zeitstürmen herabgekommenes und darum resignirtes) Geschlecht von jeher überkommen — was noch Otto von Guericke's Schriften darthun — und mein Vater nachweislich allein in der zweiten Hälfte seines Lebens aus blos subjectivem Grunde (in einer Bevorzugung des einfachen k vor dem ck) — und mit ihm da freilich von selbst auch ich — verlassen hatte."

Inhalt

des

ersten Bandes.

Erster Haupttheil.

Einleitung.

§. 1.

Kirche.

Nachdem das ursprüngliche lebendige Gottesbewußtseyn, von Gott selbst der menschlichen Natur eingepflanzt, durch die Sünde der Menschen war getrübt worden, und nun, statt sich allein auf den wahren Gott zu richten, Gott und Natur (vgl. 1 Cor. 10, 20.), Schöpfer und Welt mit einander vermischt, und so den Polytheismus und Pantheismus in seinen mannichfachen Gestaltungen und mit seinen mannichfachen Greueln hervorgebracht hatte: war nur noch Ein Volk übrig, unter dem, nach besonderem Rathe Gottes und durch wundervolle göttliche Veranstaltung von jeher, der Glaube an den Einen wahren Gott und sein Dienst sich erhalten, welchem Volke, damit es die menschliche Sünde und Schuld tief erkenne und fühle, Gott durch Moses, seinen Knecht, ein heiliges Gesetz gegeben, und unter welchem er durch seine Propheten, je länger, je lauter und klarer, die frohe Botschaft verkündigt hatte — den Trost der gefallenen Menschheit von Anbeginn (1 Mos. 3, 15.) —, daß aus ihm der Erlöser hervorgehen solle, das Licht der Welt, der die Sünde und Schuld durch sein heiliges Leben und versöhnendes Leiden von der ganzen gefallenen Menschheit hinwegnähme, und allen aus allerlei Volk, Juden zunächst und dann Heiden, die, im lebendigen Glauben Ihm sich anschließend, sein Eigenthum würden, durch seine Verherrlichung eine neue göttliche Lebenskraft zur Heiligung und Seligkeit mittheilte.

Dieser **Jesus Christus** erschien nun auch zur bestimmten Zeit, vollbrachte durch den Tod und besiegelte durch die Auferstehung sein Erlösungswerk, und segnete es nach seiner Rückkehr zum Vater durch die Ausgießung des Heiligen Geistes, durch welche die christliche Kirche auf Erden ins Daseyn trat. Der Verein nehmlich aller aus der sündigen Welt durch Wort und

Sacrament Gottes zum Eigenthum des HErrn (zum κυριακόν, zur κυριακή, Kirche [1])) berufenen und erkohrnen (eine eigentliche ἐκκλησία im inneren, wie äußeren Sinne, nach der Etymologie), durch das Bekenntniß des gemeinsamen Glaubens an den Erlöser Christus im Heiligen Geiste verbundenen Menschen — bestimmt, diesen Glauben eben gegenseitig zu bekennen, sich darin zu fördern, und zur Verbreitung desselben zur Erleuchtung, Heiligung und Beseligung der Menschheit, zur immer weiteren Offenbarung des Reichs Gottes in derselben, hinzuwirken; von Anfang an im steten Kampfe nach außen und nach innen mit allem Un- und Widergöttlichen der Welt, einst aber ewig triumphirend — das ist die christliche Kirche; ein Verein, seinem Wesen nach unsichtbar zusammengehalten durch das unsichtbare Band des Heiligen Geistes (durch sammelnden Heiligen Geist und zusammenhaltenden Glauben), aber, in seiner Erscheinung (als ἐκκλησία nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche), auch zugleich sichtbar bestehend in einem, solchem beseelenden heiligen Geiste möglichst entsprechenden, durch den Ruf des Worts und Sacraments und dadurch bedingte Ordnung bezeichneten, sichtbaren heiligen Leibe [2]).

Die Kirche also im eigentlichen Sinne datirt erst von der Erscheinung Christi in der Welt. Wesenhaft vorbereitet aber ist dieselbe von Anbeginn worden, und auch eine Geschichte — um dies hier gewissermaßen vorgreifend dem §. 2. schon zugleich mit zu bemerken —, eine heilige Geschichte all jener Vorbereitungen bis zu ihrer Vollendung in der eigentlichen Geschichte der Kirche hin gibt es mithin von Anbeginn. Will

1) Kirche wahrscheinlichst von κυριακή, welches Wort von den Griechen die Gothen aufgenommen hatten, von denen es zu allen übrigen germanischen Stämmen (und selbst auch zu den Slawen) kam. S. darüber Walafr. Strabo (im 9. Jahrh.) de rebus ecclesiasticis c. 7., u. vgl. Gieseler's Kirchengeschichte Bd. 1. S. 1.

2) Die christliche Kirche — mit kirchlich symbolischen Worten — ist die Versammlung aller an Jesum Christum in Wahrheit Glaubenden. Sie ist als solche, da Christus nur Einer ist und der Glaube an Ihn wesentlich nur Einer, wesentlich Eine, und sie ist ferner als solche, da der Glaube etwas wesentlich Unsichtbares ist, eine wesentlich unsichtbare. Als Versammlung in die Erscheinung tretend und nach dem Willen des HErrn Ihn bekennend, ist sie doch aber auch zugleich eine sichtbare, und sie läßt in dieser Sichtbarkeit sich erkennen durch die darin erschallende Predigt des reinen Evangeliums und durch darin verwaltetes reines Sacrament nebst dadurch allein bedingter Verfassung. Mithin ist auch die sichtbare d. h. die wahre sichtbare Kirche eine einige, innerlich durch den Einen Glauben im Heiligen Geist zusammengehalten, äußerlich kennbar durch reines Wort und reines Sacrament.

man diese Vorbereitungen, die übrigens auch nicht nur in einem vorbildlichen, sondern in einem organischen Causal-Verhältnisse, als Basis, zur Kirche im eigentlichen Sinne stehen, auch Kirche nennen: so ist die Kirche (im weiteren Sinne) ja freilich so alt, als Gott sein Wort der Welt geoffenbart und diese es aufgenommen hat; sie hat dann doch immer aber erst mittelst der vollendeten leibhaftigen Erscheinung und Offenbarung des Wortes in der Welt, in Christo, und seiner Aufnahme im Glauben die eigenthümlich vollendete christliche Gestalt gewonnen, wenngleich diese eigentliche Kirche und die eigentliche Kirchengeschichte nun doch wieder nur als ein Theil, und zwar als die Vollendung, des gesammten heiligen Waltens Gottes, des gesammten Reichs Gottes, der gesammten heiligen Geschichte erscheinen kann.

Schauen wir diese heilige Gesammtgeschichte des Reichs Gottes — um die eigentliche Stellung der Kirche und Kirchengeschichte in der Totalität zu verstehen — im Lichte der göttlichen Offenbarung hier kurz überblicklich an[1]), so theilt sich die ganze Geschichte wesentlich in zwei Epochen. Die erste umschließt die Schöpfung der Creatur durch den allmächtigen Schöpfer, auch sie schon als Gegenstand der Geschichte, da alles Schaffen sich in einer Succession des Werdens darstellt. Die andere umfaßt die eigne freie und selbstständige Entwicklung der Creatur. Die freie Creatur konnte aber, statt sich für die normale Entwicklung (Evolution) zu bestimmen, eine abnorme (Revolution) einschlagen, von ihrer göttlichen Bestimmung abfallend, um dann entweder in diesem Falle mit allen seinen Folgen nach eignem Gesetz weiter zu gehen, oder in demselben durch Gottes Gnade und Allmacht mittelst einer Restitution negirt zu werden. Solcher Abfall und solche Restitution ist in der Gesammtgeschichte zwei Mal eingetreten, zuerst in der Urwelt im theilweisen Fall der Engel[2]), sodann in

1) Vgl. darüber die Abhandlung von J. H. Kurtz, in der Zeitschrift für die gesammte luth. Theol. u. K. 1843, I. S. 1 ff., mit dessen Worten hier zum Theil der Ueberblick gegeben wird.

2) Die Engelwelt — wenn wir auf Grund der allerdings nur mehr änigmatischen Züge göttlicher Offenbarung über das Urweltalter hier beiläufig fußen wollen —, ohne den Charakter der Geschlechtlichkeit, und darum nicht durch ein successives, sondern durch ein simultanes Band zu gemeinsamer Gattung verbunden, geschaffen als der Sphäre des freien Geistes angehörend mit der Potenz zu ihrer von Gott gewollten Vollendung, nicht mit dieser selbst, entwickelte sich theils in Evolution, theils in Revolution; denn da ihr Gattungsbegriff nur durch gemeinsame Stellung und Aufgabe, nicht durch Zeugung und Fortpflanzung bestimmt ist, so involvirte der Fall des einen Theils der Engel nicht auch schon den des anderen, wenngleich vermöge des simultanen Bandes doch die Selbstbestimmung des einen Theils auch den anderen zur Entscheidung nöthigte. Die Revolution der einen, wie die Evolution der anderen, war aber eine absolute, denn beides war reine Selbstbestimmung, daher absolute Negation oder Position des göttlichen Willens, wenngleich die absolute Vollendung zur Verdammniß oder Voll-

der Vorwelt im Fall des Menschen [1]). Durch Adams Fall in Folge satanischer Verführung trat die Sünde als eine Scheidewand zwischen Gott und Menschen, den großartigen organischen Zusammenhang alles Geschaffenen zerreißend; der Tod als kosmische Potenz trat ein, alle Verhältnisse durchdringend, alle Beziehungen durchschneidend. So brach denn jetzt ein drittes Weltalter (für die Menschenwelt ein zweites) an, ὁ αἰὼν οὗτος, das erste und einzige, dessen Geschichte die göttliche Offenbarung nun fortlaufend verfolgt, die Geschichte der Erlösung des gefallenen Menschengeschlechts, theils in Hoffnung auf den zukünftigen, theils im Glauben an den erschienenen Erlöser. Das erste Stadium dieser Geschichte reicht bis zu einem Totalgericht, welches eintrat, weil in dem schon jetzigen und hinfort nun ununterbrochenen Kampfe eines Reichs Gottes in Knechtsgestalt mit einem Reiche der Welt in kräftiger Blüthenentfaltung die zarte Pflanze des Reichs Gottes durch das in frischester Kraft wuchernde Unkraut fast erstickt ward. Von der Sündfluth bis zu Abrahams Erwählung führt sodann das zweite Stadium. Ein neues Menschengeschlecht erfüllt die erneute Erde; aber auch in ihm wohnt Adams Sünde, in deren Folge sich die Völker zerstreuen und das Heidenthum mit seinen eignen Wegen sich immer entschiedener ausbildet. Da beginnt das hochbedeutsame dritte Stadium, die Periode der unmittelbaren Heilsvorbereitung, von Abraham bis Christus. Ein Volk wird erwählt aus der Masse der Völker zum Träger und Pfleger des Heiligthums, während Gott die Heiden ihre eigenen Wege wandeln läßt. Das Erbe des gemeinsamen Vaterhauses, die Erinnerung und Hoffnung der gemeinsamen Uroffenbarung war bald in den schwelgerischen Naturreligionen vergeudet, und das Heidenthum sollte erfahren und zeigen, was die sich selbst überlassene Menschheit zu entwickeln vermag. Ihm gegenüber das Volk Israel als die göttliche Oppositionspartei, der Protestantismus, in der alten Geschichte. Zuerst erscheint unter ihm nun das Reich Gottes, in der Geschichte der Patriarchen, nur als Familie; Ein Mann Träger des Gottesreichs und an sein Geschlecht die allgemeine Heilsverheißung geknüpft. Den Uebergang von Familie zum Volke bildet die Uebersiedelung nach Aegypten, und in der Gesetzgebung durch Moses tritt das Reich Gottes in die Form des Staats und (im weiteren Sinne) der Kirche ein. Hierauf folgt der Zeitraum der Einnahme des verheißenen Landes als der letzten Bedingung selbstständig nationaler Existenz, und dann die Zeit der Richter, wo sich aus dem Glaubensleben des Volks heraus nach

---

seligkeit erst eintreten wird, wenn der ganze Kampf zwischen Gut und Böse einst ausgekämpft seyn wird.

1) Der Mensch, ebenfalls der Sphäre des freien Geistes angehörig, erlag — der Möglichkeit gemäß — der Versuchung, der er mit innerer Nothwendigkeit (aber freilich ohne Nothwendigkeit des Falls) ausgesetzt war. In Adam aber fiel und in dem zweiten Adam siegt das ganze Geschlecht, weil der eigenthümliche Charakter des Menschen in der Geschlechtlichkeit, die Fortpflanzungskraft der Sünde, wie des Heils, im Geheimniß der Zeugung und der Kindschaft liegt.

allen ihren Beziehungen die Theokratie verwirklichen sollte. In ihrem Verlaufe bahnt sich aber eine neue Zeit an, von Samuel bis zum Tempelbau. Es bildet sich der Prophetenstand, und die Prophetie wird zu einem bleibenden Ferment des israelitischen Staatslebens, der Mund Gottes und das Gewissen des Staats. Daneben tritt, von Jehovah geduldet und anerkannt, als neues Element der Centralisation das Königthum ein, und die Messianische Hoffnung knüpft sich an Davids Geschlecht. Die Theokratie hat ihre höchste Blüthe erreicht, und seit dem Tempelbau empfängt nun auch die Messianische Idee ihre ausgebildetste Darstellung; politisch aber ist das schon die Periode allmähligen Verfalls, der immer weiter fortschreitet, und endlich auch das Verstummen der Prophetenstimme im Gefolge führt. Vom Verstummen der alttestamentlichen folgt nun noch bis zum Erklingen der neutestamentlichen Prophetie ein 400jähriger Zeitraum. Das Zuchtmittel des Exils trug Frucht; das Ankämpfen heidnischen Princips ward siegreich überstanden, und noch einmal ward das Volk auch selbst politisch selbstständig. Dagegen aber entwickelten sich nun im Volkscharakter Züge, welche die Masse endlich zur Verwerfung des 4000 Jahre lang verheißenen und angebahnten Heils brachten, während indeß alle rechten Kinder Abrahams um so brünstiger ihre Blicke auf die Verheißung richteten. So trat denn jetzt das große vierte Stadium des laufenden Weltalters ein. Viertausendjährige Erfahrung hatte der Welt das Bewußtseyn gegeben, daß durch eigne Kraft und Weisheit das Heil nicht zu erlangen sei, weder auf dem Wege des Gesetzes, der im günstigsten Fall nur den Erlöser ersehnen und erhoffen ließ, noch weltlicher Cultur und Wissenschaft. Die Sünde der Menschen hatte der Natur, wie dem Gesetze die Heilskraft genommen. Da ward das Wort selbst Fleisch als Anfänger eines neuen Menschengeschlechts. Aller Krankheitsstoff des Organismus wirft sich auf dies gesunde Glied, um von seiner auf Alles ausströmenden Lebenskraft überwunden zu werden. Das apostolische Wirken gab alle Bedingungen kirchlicher Entwicklung, deren geschichtlichen Verlauf in stetem Kampfe nun eben die Geschichte der Kirche im engeren Sinne darzustellen hat, bis dereinst ein neues Stadium nach dem Worte der Verheißung das Heil sich ungehindert und ungehemmt auf alle Verhältnisse des Lebens wird ergießen lassen, und, nachdem sodann die doch nur gebunden gewesene Macht der Finsterniß, auf kurze Zeit den höchsten Gipfel der Gewalt erstürmend, alle ihre letzte Kraft zum Schlußkampfe der Verzweiflung wird gesammelt haben und sein letzter Triumph in sein letztes Gericht wird umgeschlagen seyn, das neue ewige Stadium, zugleich ein neues ewiges Weltalter, ὁ αἰὼν μέλλων, die Ewigzeit der absoluten Vollendung folgt, worin die Entwicklung zur Ruhe, die Geschichte zum Schluß, der göttliche Rathschluß zur vollsten adäquatesten Darstellung, die Idee zur Erfüllung in der Erscheinung, die ganze Schöpfung zum harmonischen Zusammenklang im Schöpfer gelangt seyn wird. Dies das große Endziel zu den alttestamentlichen Anfängen, die kämpfende Kirche sammt ihrer Geschichte in der Mitte.

§. 2.

Kirchengeschichte; ihre Aufgabe und Behandlungsweise.

Die würdige Darstellung des geschichtlichen Verlaufs des innerlich äußerlichen Vereins der Kirche ist Kirchengeschichte. Wo und wie sich die christliche Kirche im Kampfe mit dem Ungöttlichen in der Welt verbreitet, wie ihr sichtbarer Leib bei der menschlichen Gebrechlichkeit zu allen Zeiten sich zu dem unsichtbaren, sie beseelenden Geiste verhalten, und welche Form er stets angenommen, und endlich was sie zu allen Zeiten in jenem Kampfe mit dem Wahne und dem Bösen an ihren Gliedern und in der ganzen Menschheit gewirkt, wie ihre Bestimmung erfüllt habe: dies historisch zu entwickeln erscheint sonach als die Aufgabe der Kirchengeschichte. Um aber dieser Aufgabe zu entsprechen, dazu genügt freilich keinesweges ein blos chronologisches Zusammenstellen von Thatsachen; sondern die Erscheinungen sind genetisch aus ihren Ursachen zu entwickeln; und zwar darf man hiebei nicht etwa Alles aus einem Zusammenwirken äußerlicher Ursachen ableiten wollen, was gerade die größten Erscheinungen gänzlich entstellen und die Kirchengeschichte in unzusammenhängendes und todtes Stückwerk verwandeln würde; sondern hauptsächlich das innere Princip der kirchlichen Erscheinungen, sowohl das christliche, als das eigenthümlich menschliche oder zeitliche, ist anschaulich darzustellen, und hiebei nur die positive oder negative Einwirkung des Aeußeren auf das Innere mit hervorzuheben.

In Betreff der Behandlungsweise der Kirchengeschichte verbindet man am zweckmäßigsten den synchronistischen und sachlichen Zusammenhang, also daß man die Kirchengeschichte nach gewissen Hauptabschnitten ihrer Entwickelung in gewisse Perioden und Hauptperioden abtheile, und in jeder Periode, in stetem Bezug auf die Aufgabe der Kirchengeschichte überhaupt, eine natürliche Materienabtheilung verfolge. So theilt sich nach den Hauptmodificationen des christlichen Geistes die Kirchengeschichte in drei Haupttheile, indem die sechs ersten Jahrhunderte, während der Blüthe des Christenthums auf alt klassischem Boden, die christlich-kirchliche Grundlage in ihrem ganzen inneren und äußeren Umfange constituiren, die neun folgenden das Ansetzen aller möglichen Unlauterkeit an jene Grundlage in allen ihren Theilen historisch documentiren, und die drei letzten die Geschichte der sich reinigenden und gereinigten, der sich verjüngenden und verjüngten Kirche um-

fassen, wodurch so zugleich eine ältere, mittlere und neuere (eine antik griechisch-römische, eine mittelalterlich romanisch-germanische, und eine modern deutsch-europäische) Zeit der Kirche sich treffend von einander scheiden [1]). Die Abtheilung dieser drei Hauptperioden nach Epoche machenden Begebenheiten in noch kleinere (nach unserer Annahme sieben) Einzel- oder Unterperioden ist für die Totalanschauung minder bedeutungsvoll, und nach Maaßgabe der historischen Data willkührlicher. In jeder einzelnen Periode bilden dann den materialen Inhalt die Abschnitte über Ausbreitung oder Beschränkung, Verfassung, christliches Leben und Cultus, und Lehrgeschichte der Kirche [2]).

§. 3.

Quellen der Kirchengeschichte.

Vgl. C. W. F. Walch Kritische Nachrichten von den Quellen der Kirchenhistorie. Leipz. 1770, und

Ebendess. Grundsätze der zur Kirchenhistorie des N. T. nöthigen Vorbereitungslehren und Bücherkenntniß. Göttingen. 2te Aufl. 1773.

Alles das, was dazu dient, die Geschichte der Kirche glaubhaft zu begründen und zu erläutern, ist kirchengeschichtliche Quelle. Diese Quellen der Kirchengeschichte sind theils directe oder unmittelbare, theils indirecte oder mittelbare.

Unmittelbare Quellen sind die, welche als reine Abdrücke der Geschichte erscheinen, also theils Denkmäler (auch Bilder) und Inschriften, für die Kirchengeschichte von nicht allzu erheblicher Bedeutung [3]), theils Urkunden. Der Urkunden bieten sich verschiedene

1) Bis über die Grenze der ersten Hauptperiode hinaus, bis ins 9te Jahrhundert, war die Kirche äußerlich eins, seitdem in zwei, und seit dem 16. Jahrhundert in drei große Haupttheile gespalten. Dies ein anderes, verwandtes, noch concreteres, jedoch für die erste Hauptperiode minder übersichtliches Moment kirchenhistorischer Trilogie.

2) Diese Materientheilung wählen wir aus methodologischer Rücksicht, die doch bei einem Handbuche vorwalten muß; in ontologischer würden wir in jeder Periode mit der Lehre beginnen, darauf Cultus, Verfassung, Leben folgen lassen, und mit den äußeren Schicksalen schließen.

3) J Ciampini Vett. monumenta. Rom. 1747. 3 Voll. fol. — Jacutii Christ. antiquitatum specimina. Rom. 1752. IV. — F. Münter Sinnbilder u. Kunstvorstellungen der alten Christen. Altona 1825. 2 H. 4. — Helmsdörfer Christl. Kunstsymbolik und Ikonographie. Frkf. a. M. 1839. 8. — Didron Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu. Par. 1843. 4. (vergl. mit C. Schnaase Anzeige dieses Buchs in den Theologischen Studien u. Kritiken 1845. S. 760 ff.). — H. Alt Die Heiligenbilder od. d. bild. Kunst u. d. theol. Wissensch. Berl. 1845.

Arten dar. Für fast alle Theile der K. G., vornehmlich für die Geschichte der Kirchenverfassung und des christlichen Lebens, sind wichtig die Briefsammlungen einflußreicher Kirchenlehrer; für Kirchenverfassung insbesondere die auf die Kirche sich beziehenden Staatsgesetze [1]); für Kirchenverfassung, Cultus und Lehrgeschichte die Acten der Kirchenversammlungen [2]), sowie auch die Schreiben der Päpste [3]); für christliches Leben unter Anderem die Regeln der Möndsorden [4]); für Leben und Lehre die Predigten der Kirchenlehrer; für Cultus und Lehre die Liturgieen [5]); für die

1) Die der römischen Kaiser im Codex Theodosianus und Codex Justinianeus, die der fränkischen Könige in Steph. Baluzii Collectio capitularium regum Francorum. Par. 1677, und sodann cur. P. de Chiniac. Par. 1780, und die der deutschen Kaiser in M. G. Haiminsfeldii Coll. constitutionum imperialium. Frcf. 1713.

2) Sammlungen der Concilienacten: Concilior. omnium collectio Regia. Par. 1644. 47 Bde. Fol.; — ferner die Coll. von Ph. Labbé und Gab. Cossart. Par. 1672. 18 Bde. Fol. und 1 Suppl. Bd. von Baluzius. Par. 1683; — die von J. Harduin. Par. 1715. 12 Bde. Fol.; — die von Nic. Coletus. Venet. 1728. 23 Bde. Fol. und 6 Suppl. Bde. von Mansi. Lucc. 1748; — und vorzüglich Sacrorum concilior. nova et ampliss. collectio. Cur. J. Dom. Mansi. Flor. et Ven. 1759. 31 Bde. Fol. — Einen wichtigen Auszug haben wir in C. D. Fuchs Bibliothek der Kirchenversammlungen des 4ten und 5ten Jahrh. Leipz. 1780. 4 Thle. 8. — Die einfachen Schlüsse aller älteren Concilien s. in H. T. Bruns Canones apostolorum et conciliorum secc. 4—7. 2 Voll. Berol. 1839. 8. — Vrgl. auch C. W. F. Walch Entwurf einer vollständ. Geschichte der Kirchenversammll. Lpz. 1759.

3) Bullarium Romanum. Luxemb. 1727. 19 Bde. Fol. — Das Hauptwerk ist die Ampliss. collectio bullarum, privilegiorum ac diplomatum pontificum Romm. von Car. Coquelines. Rom. 1739. 28 Bde. Fol. — Ganz neuerdings, Rom. seit 1835, wird das Bullarium Rom. von 1758 bis 1830 fortgesetzt (Bullarii Romani Continuatio S. Pontiff. Clem. XIII., Clem. XIV., Pii VI. et VII., Leon. XII. et Pii VIII... op. et studio Comitis A. Spetia. 1835—44. Tom. I—VIII. Fol. maj.

4) Luc. Holstenii Codex regularum monasticar. et canonicar. Rom. 1661. 4 Bde. 4.; auctus a Mar. Brockie. Aug. Vind. 1759. 6 Bde. Fol.

5) Liturgieensammlungen sind vornehmlich: E. Renaudot Liturgiarum orientalium collectio. Par. 1716. 2 Bde. 4. — und L. A. Muratorii Liturgia Romana vetus. Ven. 1748. 2 Bde. Fol. — (Nächstdem auch J. Mabillon de liturgia gallicana. Par. 1729. 4.; Pinius liturgia antiqua Hispana, Gothica, Mozarabica cet. Rom. 1749. 2 Voll. Fol.; J. Goar εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum. Ven. 1780. Fol.). — Als allgemeineres Hauptwerk: J. Al. Assemani Codex liturgicus ecclesiae universae. Rom. 1794. 13 Bde. 4.

Geschichte der Lehre die Apologieen und Bekenntnißschriften [1]) und überhaupt die rein dogmatischen und polemischen Schriften der Kirchenlehrer.

Mittelbare Quellen dagegen sind die Kirchengeschichtschreiber; denn diese geben uns nicht einen unmittelbaren Abdruck der Geschichte, sondern — gleichsam Commentare der directen Quellen — erzählen nur nach ihren eignen Kenntnissen und Ansichten, woraus dann erst nach den Regeln der historischen Kritik die reinen Thatsachen zu entwickeln sind.

§. 4.

Hülfswissenschaften.

Vgl. Walch's Grundsätze rc. s. §. 3.

Weil die Kirche der höchste und heiligste Verein der Menschen ist, dem und dessen Zwecken alle anderen geschichtlichen Beziehungen der Menschheit positiv oder negativ dienen, so fördert jede andere historische Disciplin auch die Kirchengeschichte. So können denn auch die Hülfswissenschaften der Kirchengeschichte betrachtet werden alle die Kirchengeschichte berührende historische Disciplinen, und zwar insbesondere

1. für die Geschichte der Ausbreitung und Verfassung der Kirche die allgemeine Weltgeschichte und die politische Geschichte der Völker, und sodann auch die Rechtsgeschichte, vornehmlich die Kenntniß der Rechtsverfassung in den Gegenden, wo die Kirche sich ausbreitete und ausbildete;
2. für die Geschichte der Ausbreitung der Kirche und für die der Lehre sowohl die Culturgeschichte, als die Geschichte der Religionen, insbesondere die Kenntniß der Religionen der Gegenden, wo das Christenthum sich ausbreitete; und
3. für die Geschichte der Lehre die Geschichte der Philosophie und der Literatur.

Aber es gibt auch besondere kirchengeschichtliche Hülfswissenschaften, die sich constituiren, je nachdem das philologische, kritische, geographische oder chronologische Hülfselement der Kirchengeschichte besonderer specieller Förderung bedarf. So haben sich folgende vier, in näherer Beziehung zur Kirchengeschichte stehende Hülfswissenschaften zu bilden:

1) Die älteren sind enthalten in C. W. F. Walch Bibliotheca symbolica vetus. Lemg. 1770. und A. Hahn Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apost. kath. K. Bresl. 1824. 8. — Von neueren wird unten (bei Per. VII.) ausführlicher die Rede seyn. — Genaueres darüber in meiner Allgem. christl. Symbolik. Lpz. 1839., 2. Aufl. 1845.

1. Zum Verständnisse der älteren Quellen der Kirchengeschichte die kirchliche Philologie[1]);
2. zur kritischen Prüfung der Aechtheit, Integrität und Glaubwürdigkeit der kirchengeschichtlichen Quellen die (noch nicht besonders bearbeitete) kirchliche Diplomatik[2]);
3. und 4. zur Kenntniß des Schauplatzes, auf welchem, und der Zeitfolge, in welcher die kirchlichen Erscheinungen vorgingen, die kirchliche Geographie[3]) und die kirchliche Chronologie[4]).

---

1) Zur Kenntniß der späteren Latinität überhaupt dient besonders C. du Frèsne (Dom. du Cange) Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis. Ed. Benedictt. Par. 1733. 6 Bde. Fol.; außerdem P. Carpentier Gloss. nov. ad scriptores medii aevi cum lat. tum gall. Par. 1766. 4 Voll. f., u. (J. C. Adelung) Gloss. manuale ad script. med. et inf. latinitatis. Hal. 1772. 6 Voll. 8.; (neu edirt als Dufresne Glossarium mediae et infimae latinitatis cum supplementis integris monachorum ord. S. Benedicti, D. P. Carpenterii, Adelungii, aliorum, suisque von G. A. L. Henschel. Par. 1840 ff. VI Tomi, bis jetzt T. I—V.); und zur Kenntniß der späteren und insonderheit kirchlichen Gräcität Du Frèsne Gloss. ad scriptt. med. et inf. graecitatis. Lugd. 1688. 2 Bde. Fol., und vorzüglich J. C. Suiceri Thesaurus ecclesiasticus e patribus graecis. Ed. 2. Amstel. 1728. 2 Bde. Fol.

2) Das wichtigste allgemeinere Werk über Diplomatik ist: J. Mabillon de re diplomatica. Ed. 2. Par. 1709. fol.

3) Caroli a S. Paulo Geographia sacra. Cur. J. Clerico. Amstel. 1703. fol.; — Nic. Sansonis Atlas antiqu. sacer cet., em. J. Clericus. Amstel. 1705. fol; — Fr. Spanhemii Geograph. sacra et eccl., in Sp. Opp. T. I. Lugd. B. 1701. f.; — und F. Orlendi Orbis sacer et profanus illustratus. Flor. 1728. 3 Bde. Fol. — Nicht unbrauchbar ist A. W. Möller Hierographie, oder topogr. synchron. Darstell. der K. G. in Landcharten. Elberf. 1822. 2 Hfte. Fol.; aber an wissenschaftlicher Bedeutung und Tüchtigkeit weit übertroffen durch J. E. Th. Wiltsch Atlas sacer sive ecclesiasticus (bis ins 16te Jahrh.) Goth 1843. fol. — Für die neueren Zeiten dient C. F. Stäudlin Kirchl. Geographie u. Statistik [ein sehr unangemessener Verein eines Zwiefachen]. Tüb. 1804. 2 Thle. 8.

Ueber Palästina insbesondere s. Hadr. Relandi Palaestina. Traj. B. 1714. 4. — W. A. Bachiene Hist. und geogr. Beschreib. von Pal. Aus d. Holl. Cleve 1766. 7 Bde. 8. — C. v. Raumer Palästina. Leipz. zuerst 1835. — E. Robinson Palästina und die südlich angrenzenden Länder. Tagebuch einer Reise im J. 1838 rc. Halle. 3 Bde. 1841. 42. 8.

4) Die erste neuere besondere Bearbeitung der kirchlichen Chronologie liegt

§. 5.

Neben- und Unterdisciplinen der Kirchengeschichte.

Das Gebiet der einzelnen Theile der allgemeinen Kirchengeschichte (s. §. 2. Ende) kann natürlich in dieser nur mehr im Allgemeinen betrachtet werden, ohne daß dasselbe zugleich auch als ein Ganzes für sich anschaulich dargestellt und das Einzelne darin in seiner ganzen Vollständigkeit hervorgehoben werden könnte. In diesem Betracht hat man einzelne Theile der Kirchengeschichte auch mit Recht abgesondert als Unter- und Nebendisciplinen der K. G. behandelt. Neben- und Unterdisciplinen der K. G. bilden alle ihre einzelnen Theile, sofern sie an sich bedeutungsvoll genug sind, auch selbstkräftig für sich zu bestehen. So haben sich denn besonders folgende Disciplinen gestaltet:

1. Aus der Geschichte der Ausbreitung oder Beschränkung der Kirche die christliche Missionsgeschichte[1]).
2. Aus der Geschichte der Kirchenverfassung und des christlichen Cultus die christliche Archäologie. Die christliche Kirche hat ja eine äußere und eine innere Seite; dies die Lehre, jenes die Form. Die Form oder die Formen der Kirche (ecclesiae politia) stellt historisch genetisch die Archäologie dar. In ihr hat allerdings die alte Zeit der Kirche, das consti-

---

vor in F. Piper Kirchenrechnung. Berl. 1841. 4.; eine ältere in H. Wolph Chronol. s. de tempore et ej. mutationibus ecclesiast. Tigur. 1585. 8.

1) J. A. Fabricii Salutaris lux evangelii toti orbi exoriens. Hamb. 1731. 4. — Ph. Ch. Gratianus Versuch e. Geschichte über den Ursprung und die Fortpflanzung des Christenth. in Europa. Tübing. 1766—73. 2 Thle. 8. — Ebendess. Gesch. der Pflanzung des Christenth. in den aus den Trümmern des röm. Kaiserth. entstandenen Staaten Europens. Tüb. 1778—79. 2 Thle. 8. — W. Brown Hist. of the propag. of christianity among the heathen since the reform. Lond. 1814. 2 Voll. — C. G. Blumhardt Versuch einer allgemeinen Missionsgeschichte d. Kirche Christi. Basel 1828 ff., 3 Thle. (unvollendet). — J. Wiggers Geschichte der evangel. Mission. Bd. I. Hamb. 1845. — Für einen größeren Kreis berechnet: K. C. G. Schmidt Der Sieg des Christenthums, Geschichte der Pflanz. u. Verbreit. des Chr. durch die Missionen. Lpz. 1845. 8. — Urkundliche Beiträge zur Kenntniß der neueren Missionsgeschichte geben die früheren Jahrgänge der im Hallischen Waisenhause erscheinenden Geschichte der ostindischen Mission, auch viele von englischen und deutschen (der Dresdener, Berliner, Rheinischen, norddeutschen, Baseler) Missionsgesellschaften herausgegebene Missions-Zeitschriften und Berichte; unter anderen das Baseler Missions-Magazin seit 1816, u. and.; auch J. H. Brauer Allgemeine Missionszeitung. Hamb. seit 1845.

tuirende kirchliche Alterthum der 6 ersten Jahrhunderte (als der Zeit, in welcher die Grundlage der kirchlichen Entwicklung nach allen Richtungen hin, wie in der Lehre, so im Cultus und in der äußeren Einrichtung, sich ausbildete), vorzugsweise Bedeutung; wenn aber die Archäologie sich ausschließlich hierauf beschränkt, so ist das ein Beweis, daß die Totalität ihres Umfangs ihr noch nicht zum lebendigen Bewußtseyn gekommen ist. Auch für die kirchlichen Formen, wie für die Kirche und ihre Geschichte überhaupt, gibt es ja nächst der alten constituirenden Zeit ein ausartendes Mittelalter und eine sich verjüngende reformatorische neuere Periode in ihren verschiedenen confessionellen Gestaltungen, und diesen Umfang hat die Wissenschaft der Archäologie als solche nothwendig je mehr und mehr anzubahnen [1].

---

1) Jos. Bingham Origines seu antiquitates ecclesiasticae, or the antiquities of the christian church. Lond. 1708. 10 Voll. 8.; ex angl. lat redd. J. H. Grischovius. Hal. 1722. 10 Voll. 4.; ed. 2. 1751. 11 Voll. 4. — F. Th. Mamachii Origines et antiquitates christianae Rom. 1749. 5 Bde. 4. (unvollendet; von 20 Büchern nur 4). — J. C. W. Augusti Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie. Lpz. 1816—1831. 12 Thle. 8. — Desselben Handbuch der christlichen Archäol. 3 Bde. Lpz. 1836. 37. — F. H. Rheinwald die kirchliche Archäologie. Berl. 1830. — W. Böhmer die christlich kirchliche Alterthumswissenschaft. 2 Bde. Bresl. 1836—39.

Alle Zeiten der Kirche, und zwar der katholischen, umfaßt A. A. Pellicia de christ. ecclesiae primae, mediae et novissimae aetatis politia libb. IV. Neap. 1777. 3 Voll. 8, neu herausgegeben von J. J. Ritter. Col. 1829. (die Anhänge als T. II. herausgeg. von J. W. J Braun. Col. 1838. 8.); so wie A. Binterim Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkathol. K. aus den ersten, mittleren und letzten Zeiten. Mainz. 1825—30. 6 Thle. in 12 Bden. — Nicht sowohl historischen, als ascetischen Zwecken dienen: M. A. Nickel Die heiligen Zeiten und Feste nach ihrer Geschichte und Feier in der kathol. Kirche. Mainz. 1835—38. 3 Thle. in 6 Bden, und F. A. Staudenmaier Der Geist des Christenthums, dargestellt in den heiligen Zeiten, heiligen Handlungen und in der heiligen Kunst. Mainz. 2. Aufl. 1838. 2 Thle.

Beiträge zur Archäologie geben: L. Thomassini Vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia cet. Lugd. 1706. Lucc. 1728. 3 Bde. Fol. — E Martene de antiquis ecclesiae ritibus. Ed 3. Antv. 1736. 4 Thle. Fol. — G. J. Planck Geschichte der christlich kirchlichen Gesellschaftsverfassung. Hannov. 1803 ff. 5 Bde. 8. — C Schöne Geschichtsforschungen über die kirchlichen Gebräuche und Einrichtungen der Christen. Berl. 1819 ff., bis jetzt 3 Bde. — F. A.

3. Eine Geschichte des christlichen Lebens [1]).

4. Aus der Geschichte der Lehre

a) die christliche Dogmengeschichte, als eine genetische Darstellung der fortlaufenden objectiv dogmatischen Entwickelung zu ihrer Vollendung hin, eine Geschichte der Entstehung und Fortbildung (und Vollendung) des christlich kirchlichen Lehrbegriffs. Mit dem Eintritt des Evangeliums und der Kirche in die Welt waren ja freilich auch die eigenthümlich christlichen Dogmen wesentlich und dauernd gegeben; aber keinesweges waren sie sogleich schon menschlich begrifflich zu vollkommen bestimmtem Verständniß und Geltung gebracht, in all ihrer Inhaltsfülle geschichtlich kirchlich entwickelt. Dies geschah eben erst im geschichtlichen Verlauf, und die Dogmengeschichte ist so die Darstellung des Inhalts der Dogmatik nach seinem genetischen Proceß [2]).

Staudenmaier Geschichte der Bischofswahlen. Tüb. 1830. — R. Rothe Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung. Bd. I. Wittenb. 1837. 8. — J. C. W. Augusti Beiträge zur christl. Kunstgeschichte und Liturgik. Lpz. 1841. — Vgl. auch S 7. Anm. 3.

1) Beiträge hiezu geben: Theod. Ruinart Acta primorum martyrum. Ed. 2. Amstel. 1713. fol. — Joh. Bollandi (und Anderer) Acta sanctorum, quotquot toto orbe coluntur. Antv. 1643 — 1794. 53 Bde. Fol. (nach den Monatstagen geordnet, bis zum 6ten Oct.) — G. Arnold Wahre Abbildung der ersten Christen im Glauben und Leben. Frkft. 1696. Fol., neu edirt Stuttg. 1844. 8. — J. Ge. Müller Reliquien alter Zeiten, Sitten und Meinungen. Lpz. 1803 ff. 4 Thle. (die 3 letzten: „Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums"). — A. Neander Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenth. und des christl. Lebens. Berl. 1823 ff., 3 Thle. (unvollendet).

2) Gesammtbearbeitungen der Dogmengeschichte (der Mitbehandlung der Dogmengeschichte in den kirchengeschichtlichen Centuriae Magdeburgenses und in den dogmatischen Werken von Chemnitz und J. Gerhard nicht zu gedenken) bieten dar: Dion. Petavius de theologicis dogmatibus [Dogmatik und Dogmengeschichte]. Par. 1644 —50. 5 Thle. Fol., sodann cum not. Theoph. Alethini (Jo. Clerici). Antv. 1700. 6 Thle. Fol. — A. Neander in dem kirchengeschichtlichen Werke. — J. G. V. Engelhardt Dogmengeschichte. 2 Thle. Neust. a. d. A. 1839. — Lehrbücher von J. C. W. Augusti. 4te Aufl. Leipz. 1835., L. F. O. Baumgarten-Crusius. Jena 1832. 2 Thle. (Dess. Compendium der D. G. Lpz. 1840.), W. Münscher. 3te Aufl. von D. v. Cölln. Th. 1. Cass. 1832. Th. 2. Abth. 1. 1834. (Abth. 2., seit der Reformation, [ohne inneren Beruf] von C. G. Neudecker. Cass. 1838.), F. K. Meier. Gieß. 1840., und K. R. Hagenbach. Leipz. 1840. 41. 2 Thle.; ein katholisches von H.

tuirende kirchliche Alterthum der 6 ersten Jahrhunderte (als der Zeit, in welcher die Grundlage der kirchlichen Entwicklung nach allen Richtungen hin, wie in der Lehre, so im Cultus und in der äußeren Einrichtung, sich ausbildete), vorzugsweise Bedeutung; wenn aber die Archäologie sich ausschließlich hierauf beschränkt, so ist das ein Beweis, daß die Totalität ihres Umfangs ihr noch nicht zum lebendigen Bewußtseyn gekommen ist. Auch für die kirchlichen Formen, wie für die Kirche und ihre Geschichte überhaupt, gibt es ja nächst der alten constituirenden Zeit ein ausartendes Mittelalter und eine sich verjüngende reformatorische neuere Periode in ihren verschiedenen confessionellen Gestaltungen, und diesen Umfang hat die Wissenschaft der Archäologie als solche nothwendig je mehr und mehr anzubahnen [1].

---

1) Jos. Bingham Origines seu antiquitates ecclesiasticae, or the antiquities of the christian church. Lond. 1708. 10 Voll. 8.; ex angl. lat redd. J. H. Grischovius. Hal. 1722. 10 Voll. 4.; ed. 2. 1751. 11 Voll. 4. — F. Th. Mamachii Origines et antiquitates christianae Rom. 1749. 5 Bde. 4. (unvollendet; von 20 Büchern nur 4). — J. C. W. Augusti Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie. Lpz. 1816 — 1831. 12 Thle. 8. — Desselben Handbuch der christlichen Archäol. 3 Bde. Lpz. 1836. 37. — F. H. Rheinwald die kirchliche Archäologie. Berl. 1830. — W. Böhmer die christlich kirchliche Alterthumswissenschaft. 2 Bde. Bresl. 1836 — 39.

Alle Zeiten der Kirche, und zwar der katholischen, umfaßt A. A. Pellicia de christ. ecclesiae primae, mediae et novissimae aetatis politia libb. IV. Neap. 1777. 3 Voll. 8, neu herausgegeben von J. J. Ritter. Col. 1829. (die Anhänge als T. II. herausgeg. von J. W. J Braun. Col. 1838. 8.); so wie A. Binterim Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkathol. K. aus den ersten, mittleren und letzten Zeiten. Mainz. 1825 — 30. 6 Thle. in 12 Bden. — Nicht sowohl historischen, als ascetischen Zwecken dienen: M. A. Nickel Die heiligen Zeiten und Feste nach ihrer Geschichte und Feier in der kathol. Kirche. Mainz. 1835 — 38. 3 Thle. in 6 Bden, und F. A. Staudenmaier Der Geist des Christenthums, dargestellt in den heiligen Zeiten, heiligen Handlungen und in der heiligen Kunst. Mainz. 2. Aufl. 1838. 2 Thle.

Beiträge zur Archäologie geben: L. Thomassini Vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia cet. Lugd. 1706. Luce. 1728. 3 Bde. Fol. — E Martene de antiquis ecclesiae ritibus. Ed 3. Antv. 1736. 4 Thle. Fol. — G. J. Planck Geschichte der christlich kirchlichen Gesellschaftsverfassung. Hannov. 1803 ff. 5 Bde. 8. — C Schöne Geschichtsforschungen über die kirchlichen Gebräuche und Einrichtungen der Christen. Berl. 1819 ff., bis jetzt 3 Bde. — F. A.

3. Eine Geschichte des christlichen Lebens [1]).

4. Aus der Geschichte der Lehre

a) die christliche Dogmengeschichte, als eine genetische Darstellung der fortlaufenden objectiv dogmatischen Entwickelung zu ihrer Vollendung hin, eine Geschichte der Entstehung und Fortbildung (und Vollendung) des christlich kirchlichen Lehrbegriffs. Mit dem Eintritt des Evangeliums und der Kirche in die Welt waren ja freilich auch die eigenthümlich christlichen Dogmen wesentlich und dauernd gegeben; aber keineswegs waren sie sogleich schon menschlich begrifflich zu vollkommen bestimmtem Verständniß und Geltung gebracht, in all ihrer Inhaltsfülle geschichtlich kirchlich entwickelt. Dies geschah eben erst im geschichtlichen Verlauf, und die Dogmengeschichte ist so die Darstellung des Inhalts der Dogmatik nach seinem genetischen Proceß [2]).

Staudenmaier Geschichte der Bischofswahlen. Tüb. 1830. — R. Rothe Die Anfänge der christlichen Kirche uud ihrer Verfassung. Bd. I. Wittenb. 1837. 8. — J. C. W. Augusti Beiträge zur christl. Kunstgeschichte und Liturgik. Lpz. 1841. — Vgl. auch S 7. Anm. 3.

1) Beiträge hiezu geben: Theod. Ruinart Acta primorum martyrum. Ed. 2. Amstel. 1713. fol. — Joh. Bollandi (und Anderer) Acta sanctorum, quotquot toto orbe coluntur. Antv. 1643 — 1794. 53 Bde. Fol. (nach den Monatstagen geordnet, bis zum 6ten Oct.) — G. Arnold Wahre Abbildung der ersten Christen im Glauben und Leben. Frkft. 1696. Fol., neu edirt Stuttg. 1844. 8. — J. Ge. Müller Reliquien alter Zeiten, Sitten und Meinungen. Lpz. 1803 ff. 4 Thle. (die 3 letzten: „Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums"). — A. Neander Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenth. und des christl. Lebens. Berl. 1823 ff., 3 Thle. (unvollendet).

2) Gesammtbearbeitungen der Dogmengeschichte (der Mitbehandlung der Dogmengeschichte in den kirchengeschichtlichen Centuriae Magdeburgenses und in den dogmatischen Werken von Chemnitz und J. Gerhard nicht zu gedenken) bieten dar: Dion. Petavius de theologicis dogmatibus [Dogmatik und Dogmengeschichte]. Par. 1644 —50. 5 Thle. Fol., sodann cum not. Theoph. Alethini (Jo. Clerici). Antv. 1700. 6 Thle. Fol. — A. Neander in dem kirchengeschichtlichen Werke. — J. G. V. Engelhardt Dogmengeschichte. 2 Thle. Neust. a. d. A. 1839. — Lehrbücher von J. C. W. Augusti. 4te Aufl. Leipz. 1835., L. F. O. Baumgarten-Crusius. Jena 1832. 2 Thle. (Dess. Compendium der D. G. Lpz. 1840.), W. Münscher. 3te Aufl. von D. v. Cölln. Th. 1. Cass. 1832. Th. 2. Abth. 1. 1834. (Abth. 2., seit der Reformation, [ohne inneren Beruf] von C. G. Neudecker. Cass. 1838.), F. K. Meier. Gieß. 1840., und K. R. Hagenbach. Leipz. 1840. 41. 2 Thle.; ein katholisches von H.

Unter allen einzelnen kirchenhistorischen Disciplinen verdient die Dogmengeschichte, wie sie auch an sich unter allen die bedeutungsvollste ist, am meisten eine abgesonderte Behandlung, weil sie in der allgemeinen Kirchengeschichte am wenigsten vollen Raum findet. Denn wenngleich auch schon die allgemeine Kirchengeschichte das Christenthum als Lehre zu be-

---

Klee. 2 Bde. Mainz 1837 u. 38. — Von nur minderer Bedeutung sind L. Bertholdt Vorlesungen über die Dogmengeschichte. Erlangen 1822. 23. 2 Thle. 8., und Ruperti Lehrbuch der Dogmengesch. Berl. 1830. 8.; von etwas mehrerer, weil unter Planck's Einflusse, C. G. H. Lenz Gesch. der christl. Dogmen. 2 Thle. Helmst. 1834. 35. — Gute Tabellen in C. Vorländer Tabellarisch-übersichtl. Darstellung der D.G. nach Neander. Per. I. (bis 318). Hamb. 1835. Fol. Per. II. (bis 604). 1837.

Beiträge zur Dogmengeschichte in sehr verschiedenem Umfange geben: G. Arnold in dem kirchengeschichtl. Werke. — C. W. F. Walch Vollständige Historie der Ketzereien rc. Lpz. 1762. 11 Thle. 8. (bis ins 9. Jahrh.); — und unmittelbarer: J. S. Semler Historische Einleitung in S. J. Baumgarten's Untersuchung theologischer Streitigkeiten. Halle 1762. 3 Bde. 4. (bis ins 5. Jahrh.) — (C. F. Rößler) Lehrbegriff der christlichen Kirche in den drei ersten Jahrhh. Frankf. 1773. 8. — S. G. Lange Ausführliche Geschichte der Dogmen rc. 1ster Thl. (bis auf Irenäus). Lpz. 1796. 8. — W. Münscher Handb. der Dogmengeschichte. Marburg. 1797 - 1809. 2. A. 1802 ff. 4 Bde. 8. (umfaßt die 6 ersten Jahrhh.). — J. L. F. Wundemann Gesch. der christl. Glaubenslehren vom Zeitalter des Athanasius bis auf Gregor d. Gr. Lpz. 1798. 99. 2 Bde. 8. — F. Münter Handbuch der ältesten christlichen Dogmengeschichte. Gött. 1801 ff. 2 Thle. 8. (die 3 ersten Jahrhh.). — B. J. Hilgers Krit. Darstell. der Häresen und der orthodoxen dogmat. Hauptrichtungen in ihrer genet. Bildung u. Entwickelung vom Standpunkte des (hermesianisirenden) Katholicism. aus. Bd. 1. Bonn 1837.; — in besonderer Beziehung: C. A. Th. Keil De doctoribus veteris ecclesiae culpa corruptae per Platonic. sententias theologiae liberandis. 22 Commentt. Lips. 1793 sqq. 4. (Opp. ed. J. D. Guldhorn. Lips. 1821. T. II.) — C. L. Müller de resurrectione Jesu Chr., vita eam excipiente et ascensu in coelum sententiae, quae in ecclesia christ. ad finem usque sec. VI. viguerunt Havn. 1836. 8. P. I. — F. C. Baur die christl. Lehre von der Versöhnung in ihr. geschichtl. Entwickelung. Tüb. 1838. 8., und Dess. die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtl. Entwickelung. 3 Thle. Tüb. 1841—43. — J. A. Dorner Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. Stuttg. 1839. — G. A. Meier die Lehre von der Trinität in ihrer historischen Entwickelung. 2 Thle. Hamb. 1844. —; endlich isagogisch: C. W. F. Walch Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehren. Gött. 1765., und Th. Kliefoth Einleitung in die Dogmengeschichte. Parchim. 1839., sowie die Abhandl. (von Thomasius?) über die Aufgabe u. Behandl. der D. G. in Harleß Zeitschr. für Protest. u. K. N. Folge III, 2. S. 65 ff.

trachten hat, so verfolgen doch bei Betrachtung desselben Gegenstandes Kirchengeschichte und Dogmengeschichte ein sehr verschiedenes Interesse, die Kirchengeschichte das der extensiven, die Dogmengeschichte das der intensiven Wichtigkeit; die letztere hat schon dem ersten Keime der eigenthümlichen Auffassung christlicher Lehren nachzuspüren, und die verschiedenen dogmatischen Richtungen besonders nach ihrer inneren genetischen Entwickelung, ihrem inneren Princip und ihrem inneren Verhältnisse zu einander und zu dem vollendeten kirchlichen Lehrbegriffe darzustellen, während die erstere jene eigenthümliche Auffassung nur erst da berührt, wo dieselbe bedeutendes Aufsehen erregte und wichtige kirchliche Erscheinungen veranlaßte, deren äußeren Fortgang darzustellen sie sich nun besonders anliegen läßt; und wenn deshalb die Dogmengeschichte am angemessensten, nach etwa periodenweise vorangeschickter Darstellung der verschiedenen allgemeinen dogmatischen Richtungen, die Auffassungsweise aller einzelnen christlichen Lehren durch alle Jahrhunderte hindurch betrachtet, so würde eine solche Entwickelung in einer Darstellung der allgemeinen Kirchengeschichte entweder den Zusammenhang wohl zu sehr unterbrechen, oder selbst an Gründlichkeit leiden.

b) Die christliche Symbolik, als die wissenschaftliche Darstellung der objectiv dogmatischen Entwickelung, insofern dieselbe in öffentlichen Glaubensbekenntnissen der historisch-confessionell bestehenden christlichen Kirchengemeinschaften sich fixirt hat, zur Veranschaulichung sowohl ihres Gemeinsamen, als ihrer Divergenz von der Wurzel an bis in alle Verzweigungen: der Schlußstein der Dogmengeschichte. Denn wenn die geschichtlich kirchliche Vollendung des Dogmas nur der Zielpunkt der Dogmengeschichte war, die vielmehr den christlichen Lehrbegriff von seinem Ursprung an in seinem organischen Werden begleitete: so ist eben das Resultat jenes dogmatischen Werdens, das dogmatische Gewordenseyn, und zwar in allen geschichtlich auseinandergegangenen Zweigen des Baumes, wie in ihrer Einen Krone, Object der Symbolik [1]).

1) G. J. Planck Abriß einer histor. u. vergleich. Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen christl. Hauptpartheien. Gött. 1796. 3. Aufl. 1822. — Ph. Marheineke Christliche Symbolik. Heidelb. Th. I. (Katholicismus). 1810—13. 3 Bde. 8. — Marheineke Institutiones symbolicae, doctrinar. Catholicor., Protestantium, Socinianorum, eccl. graecae minorumque societatum christ. summam et discrimina exhibentes. Berol. 1812 ed. 3 1830. — G. B. Winer Comparative Darstellung des Lehrbegr. der verschied. christl. Kirchenpartheien. Lpz. 1824. 4.; 2. A. 1837. — J. A. Möhler (Katholik) Symbolik oder Darstellung der dogmat. Gegensätze der Katholiken und Protest. Mainz 1832.; 6. A. 1843. — E. Köllner Symbolik

c) Die Patristik, als die historische Darstellung der subjectiven dogmatischen Entwickelung, insofern die subjectiven Individualitäten der ausgezeichneten Kirchenlehrer der früheren (sechs ersten) Jahrhunderte ihr Substrat sind [1]) (eine

---

aller christlichen Confessionen; Th. I. Hamb. 1837. Luther. K. Th. II. 1844. Kathol. K. — H. E. F. Guericke Allgemeine christl. Symbolik. Eine vergleichende quellengemäße Darstell. d. verschied. christl. Confessionen von lutherisch kirchlichem Standpunkte. Leipz. 1839.; 2. A. 1845. — B. J. Hilgers (hermes. Kath.) Symbol. Theologie oder die Lehrgegensätze des Katholicism. und Protestantism. Bonn 1841.

1) L. Ell du Pin Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques. Par. 1686 ff. 47 Bde. 8. Fortsetzungen: Du Pin Bibl. des auteurs séparés de la communion de l'église Rom. du 16 et 17. siècle. Par. 1718. 2 Bde., und Cl P. Goujet Bibl. des auteurs eccl. du 18. siècle. Par. 1736. 3 Bde. — W. Cave Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria. Lond. 1688. Oxon. 1740. Bas. 1741. 2 Bde. Fol. — Tillemont Mémoires, pour servir à l'hist. eccl. des six premiers siècles. Par. 1693 ff. 16 Thle. 4. — J. A. Fabricii Bibliotheca graeca. Hamb. 1705 sqq. 14 Bde. 4. (Ed. nov. cur. G. C. Harles. Hamb. 1790 sqq. 12 Bde.) — Casp. Oudini Commentarius de scriptoribus ecclesiast. antiquis. Lips. 1722. 3 Bde. Fol. — R. Ceillier Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques. Par. 1729 ff. 23 Thle. 4. — G. Stolle Nachrichten von Leben, Schriften und Lehren der Kirchenväter. Jen. 1733. 4. — J. G. Walch Bibliotheca patristica. Jen 1770. 8. (Ed. nov. cur. J. T. L. Danz. Jen. 1834.) — G. Lumper Historia theol. crit. de vita, scriptis et doctrina patrum. Aug. Vind. 1784 ff. 13 Thle. 8. — G. A. Oelrichs Commentarii de scriptoribus ecclesiae lat. Lips. 1791. 8. — C. T. G. Schoenemann Bibliotheca patrum latinorum hist. liter. Lips. 1792 2 Thle. 8. — B. A. Winter Patrologie. Münch. 1814. (allg. Patristik, und specielle bis Irenäus.) — J. B. J. Busse Grundriß der christl. Literatur (bis ins 15te Jahrh.). 2 Thle. Münst. 1828. — J. N. Locherer Lehrbuch der Patrologie. Mainz 1837. 8. — J. A. Annegarn Handb. der Patrologie. Münster 1839. — J. A. Möhler Patrologie. Th. I. Regensb. 1839. — J. T. L. Danz Initia doctr. patristicae. Jen. 1839. — M. Permanedri Bibliotheca patristica. T. I. (Patrologia generalis). Landish. 1841.; T. II. 3 Partes. (Patrol. spec.) 1842—44. 8. (bis zu Ende des 3. Jahrh.).

Großentheils indeß beziehen sich diese Schriften nicht blos auf die Patristik, sondern auf die christliche Literärgeschichte überhaupt (und Fabricii Bibl. ist noch allgemeiner).

Wesentlich gehört auch der Patristik an in lebensvoller Auffassung F. Böhringer Die Kirche Christi und ihre Zeugen, oder Kirchengeschichte in Biographieen. Zürich 1841—45. 8. Bis jetzt 1 Bd. in 3 Abtheilungen. (Ignatius bis Augustinus).

Beschränkung auf das Alterthum, die freilich nicht hinreichenden Grund in wissenschaftlicher Anschauung hat, wonach die Patristik auch die Folgezeit der Kirche nicht ganz ausschließen dürfte).

d. Die Geschichte der christlichen Theologie und der theologischen Wissenschaften [1]).

Anmerk. Den Schlußstein der gesammten Kirchengeschichte, ebenso wie die Symbolik den Schlußstein der Dogmengeschichte insbesondere, bildet als besondere Unter- und Neben-Disciplin die kirchliche Statistik. „Wie die Kirchengeschichte die Kirche von ihrem Ursprunge an begleitet und in ihrem organischen Werden verfolgt: so ist die Aufgabe der Statistik das Resultat jenes Werdens, das Gewordenseyn der Kirche (und zwar nach allen ihren mannichfachen Lebensäußerungen und Beziehungen). Die Statistik der Kirche ist daher gleichsam ein Querdurchschnitt ihrer Geschichte. Während die K. G. der zeitlichen Ausdehnung gewidmet ist, schauet die Statistik die räumliche an, jene die werdende, diese die fertige Gegenwart" [2]).

§. 6.

Ueberblick über die Bearbeiter der Kirchengeschichte.

Vgl. Walch's Grundsätze rc. s. §. 3.

C. Sagittarius Introductio in historiam ecclesiast. et singulas ejus partes. Jen. 1718.

C. F. Stäudlin Geschichte und Literatur der Kirchengeschichte, herausg. von J. T. Hemsen. Hannov. 1827.

C. A. v. Reichlin-Meldegg Geschichte des Christenth. Bd. I. die ganze erste Hälfte. (Freiburg 1830.).

1. Für die Kirchengeschichtschreibung in der frühesten Zeit der

---

Sammlungen von Schriften der Kirchenväter sind besonders: Magna bibliotheca veterum Patrum. Par. 1654. 17 Thle. Fol. — Maxima bibl. vett. patrum. Lugd. 1677. 27 Thle. Fol. — A. Gallandi Bibl. vett. patrum. Ven. 1768 14 Thle. Fol. — Sammlungen der Fragmente der verloren gegangenen Schriften: J. E. Grabe Spicilegium ss. patrum et haereticor. I. et II. sec. Oxon. 1698. 2 Thle. 8., und M. J. Routh Reliquiae sacrae. Oxon. 1814 ff. 4 Thle. 8. — Uebersetzungen und Auszüge in C. F. Rößler Bibliothek der Kirchenväter. Lpz. 1776 ff. 10 Bde. 8.

1) Versuche einer „Geschichte der theol. Wissenschaften" von C. W. Flügge (bis zur Reformation). Halle 1796. 3 Thle. 8., und von C. F. Stäudlin (seit der Verbreitung der alten Literatur). Gött. 1810. 2 Thle. 8.

2) So J. Wiggers in seiner Kirchl. Statistik oder Darstell. der gesammten christlichen Kirche nach ihrem gegenwärtigen äußeren u. inneren Zustande. 2 Bde. Hamb. 1842. 43. 8. (die erste wahrhaft wissenschaftliche kirchliche Statistik).

Kirche gewähren die neutestamentlichen Schriften die einzigen vollkommen zuverlässigen Kunden; insbesondere enthält die Apostelgeschichte des Lucas eine vollständige Geschichte der Kirchengründung unter Juden wie Heiden. In den folgenden Zeiten finden wir bei dem vorherrschend dogmatisch-apologetischen Interesse keinen Geschichtschreiber der Kirche bis auf den Kleinasiaten Hegesippus in der Mitte des 2ten Jahrhunderts (Euseb. h. e. IV, 8.), dessen 5 Bücher ὑπομνήματα τῶν ἐκκλησιαστικῶν πράξεων aber leider bis auf einige von Eusebius erhaltene Fragmente verloren gegangen sind. Als Vater der christlichen Kirchengeschichtschreibung betrachtet man den gelehrten und im Allgemeinen wahrheitsliebenden Bischof Eusebius von Cäsarea [1]), in der ersten Hälfte des 4ten Jahrh., von dem wir — außer einer Chronik [2]) vom Anfang der Welt bis zum Nicänischen Concil — eine Kirchengeschichte in 10 Büchern haben (bis 324), die noch besonders wichtig ist durch viele darin mitgetheilte Documente und Fragmente der älteren verloren gegangenen christlichen Schriftsteller [3]). Als Fortsetzung dieses Werks schrieb er 4 Bücher de vita Constantini, welche jedoch zum Theil mehr panegyrischen Charakter tragen, außer denen wir aber auch noch eine besondere Oratio de laudibus Constantini von ihm haben. Dem Vorgange des Eusebius folgten im 5ten Jahrh., indem sie seine Kirchengeschichte fortsetzten, vier andere Griechen: zwei Rechtsgelehrte zu Constantinopel, der freimüthige, einfache Socrates (7 Bücher, von 306 bis 439), und der zierliche, ascetisirende Hermias Sozomenus (9 Bücher, von 323 bis 423); ein gelehrter Theo-

---

1) Ueber die histor. Glaubwürdigkeit des Eusebius sind neuerlich 5 Monographieen erschienen, von J. Moeller (de fide Eusebii Caesar., in Stäudlin's kirchenhistor. Archiv Bd. 3. S. 1 ff.), T. L. Danz (de Eus. ejusque fide recte aest. Jen. 1815), C. A. Kestner (Gott. 1816.), H. Renterdahl (de fontib. h. e. Eus. Lond. Goth. 1826.) und B. Rienstra (Traj. ad Rh. 1833.).

2) Chronicon s. παντοδαπὴ ἱστορία, zuvor nur in Fragmenten vorhanden, neuerlich aber armenisch aufgefunden, und armenisch und lateinisch herausg. besonders von J. B. Aucher. Ven. 1818. 2 Voll. 4.

3) Die Hauptausgabe der Eusebianischen Kirchengesch. ist die der gesammten alten griech. Kirchenhistoriker (s. S. 19. Anm. 2.). Ferner Euseb. Pamph. hist. eccl. libb. 10 ed. F. A. Stroth (krit. Handausg.) Vol. I. Hal. 1779. 8.; ed. F. A. Heinichen Lips. 1827. 3 Voll. 4.; ed. E. Burton. Oxon. 1838. 2 Voll. 8.; deutsch von Stroth 2 Bde. Quedl. 1799. 8.

log, der Cyrische Bischof Theodoret (5 Bücher, von 325 bis 427) [1]), und der Arianer Philostorgius, von dessen sogenannter K. G., einer Lobrede auf die Ketzer (12 Bücher, von 300 bis 425), wir aber nur noch Auszüge besitzen (bei Photius Bibl. cod. 40.); und diesen folgten im 6ten Jahrh.: Theodorus, Lector einer Kirche zu Constantinopel, welcher einen handschriftlich vorhandenen Auszug aus Socrates, Sozomenus und Theodoret und eine Fortsetzung von 439 bis 518 verfaßte (in je 2 Büchern), von welcher letzteren Nicephorus Callisti Auszüge aufbewahrt hat, und der syrische Rechtsgelehrte Evagrius zu Antiochien, welcher Socrates und Theodoret in 6 BB. von 431 bis 594 fortführte [2]).

Die Lateiner recipirten fast nur griechische Vorarbeit, wenngleich Manche in selbständiger Form. Zuerst im Occident unternahm der Presbyter Rufinus zu Aquileja, am Ende des 4ten Jahrh., eine kirchenhistorische Arbeit, indem er die K. G. des Eusebius ins Lateinische übersetzte (welche Uebersetzung kritischen Werth hat für die Verbesserung des Eusebianischen Textes [3])), und in 2 Büchern bis 395 dieselbe fortsetzte [4]). Etwas später verfaßte der Gallier Sulpicius Severus, erst Rechtsgelehrter, dann Presbyter, seine 2 BB. Historia sacra von der Schöpfung der Welt bis 400 n. Chr. [5]), und im 6ten Jahrh. setzte Magnus Aurelius Cassiodorus, Consul 514, gegen das Ende seines bewegten Lebens in der Stille seines Klosters gemeinschaftlich mit dem Sachwalter Epiphanius (Scholasticus) aus Socrates, Sozomenus und Theodoret die Historia tripartita in 12 BB. zusammen, das Handbuch des Mittelalters [6]).

1) F. A. Holzhausen Comm. de fontibus, quibus Socrates, Sozomenus et Theodoretus — usi sunt. Gott. 1825.

2) Eusebii Pamphili, Socratis Scholastici, Hermiae Sozomeni, Theodoreti et Evagrii, item Philostorgii et Theodori Lectoris, quae exstant, historiae ecclesiasticae, graece et latine, . . . ed. Henr. Valesius. Par. 1659. 3 Thle. Fol.; auch Amstelod. 1695; nov. ill. adjecit Guil. Reading. Cantabr. 1720. 3 Thle. Fol.

3) Vgl. E J. Kimmel de Rufino Eusebii interprete libb. 2 Ger. 1838 8

4) Ed. Cacciari a Bononia. Rom. 1740. 2 Voll. 4.

5) Ed. Hofmeister. Tig. 1708. — Opp. ed. Hieron. a Prato. Veron. 1741. 2 Voll. 4.

6) Ed. Beat. Rhenanus. Bas. 1539. — Opp. ed. J. Garetius. Rothom. 1679. Ven. 1729. 2 Voll. f.

2. Im Mittelalter und zwar zunächst im Abendlande finden wir bei dem Verfall der wissenschaftlichen Bildung fast nur Epitomatoren und Chronikenschreiber [1]), (letzteres Autoren, deren Werken freilich Reichhaltigkeit und Zuverlässigkeit, selbst auch eine gewisse theologische Haltung, am wenigsten abzusprechen ist), aber doch auch manche Männer von kirchenhistorischem Talent und Beruf. So namentlich Gregorius, Bischof von Tours, gest. 595, in seiner Kirchengeschichte der Franken, 10 BB. [2]), die bis 591 führt, und vorzüglich späterhin der englische Presbyter Beda Venerabilis, gest. 735, welcher eine Chronik bis 724 und ein klassisches Werk über die englische Kirchengeschichte bis 731 geschrieben hat. Im 9ten Jahrh. verfaßte Haymo, Bischof von Halberstadt, gest. 853, einen guten Auszug der K. G., meist aus der Rufinischen Uebersetzung des Eusebius, in 10 BB., und der römische Presbyter und Bibliothekar Anastasius, gest. um 886, trug aus drei griechischen Chronikenschreibern (daher sein Werk auch Chronographia tripartita heißt) eine Kirchengeschichte zusammen. Im 11ten Jahrh. zeichnete der Canonicus Adam von Bremen als Kirchenhistoriker sich aus, dessen Werk von Carl dem Gr. bis auf Kaiser Heinrich IV. für das Erzbisthum Hamburg-Bremen und für die dänische und schwedische Kirche von bedeutendem Werthe ist [3]). Das Wiederaufleben der Wissenschaften gegen die Zeit der Reformation hin endlich erzeugte zwar noch keinen eminenten Kirchengeschichtschreiber, veranlaßte aber doch eine richtigere Beurtheilung so mancher einzelnen Theile der K. G., wie das Beispiel des römischen Canonicus Laurentius Valla, gest. 1456, zeigt [4]).

Im Orient, wo sich eine gewisse Bildung und mehr historischer Sinn fortgepflanzt hatte, können bei der engen Verbindung zwischen Staat und Kirche alle sogenannte Scriptores Byzantini zugleich für die K. G. benutzt werden. Ein besonderes Werk

1) Chronica medii aevi ... nova hac ed. collegit cet. C. F. Roesler. T. I. Tub. 1798. — Directorium historicor. medii potissimum aevi post Freherum cet. recognovit emend. aux. G. C. Hambergerus. Gott. 1772.

2) In Bouquet Rer. gall. scrr. T. II.

3) J. Asmussen de fontibus Adami Bremensis. Kil. 1834. 4. Vgl. unten vor §. 113.

4) Besonders wichtig ist seine Abhandlung de falso credita et ementita Constantini donatione.

über K. G. faßte im 14ten Jahrh. ein Geistlicher zu Constantinopel, Nicephorus Callisti, ab, in 23 BB. bis 911, wovon aber nur 18, die bis 610 reichen, uns geblieben sind [1]). Im 10. Jahrh. hatte der Aegypter Eutychius (Saïd Ibn Batrik), kathol. Patriarch zu Alexandrien (gest. 940), eine chronikenartige Kirchengeschichte von Erschaffung der Welt bis 937 arabisch verfaßt [2]).

3. Die allbelebende Reformation erweckte auch für die Kirchengeschichte einen neuen Eifer. Für Bearbeitung des Ganzen haben das Meiste die evangelische und die katholische Kirche gethan, für die Bearbeitung einzelner Theile die reformirte und die katholische [3]); aber nur die evangelische Kirchengeschichtschreibung hat wieder ihre eigne vollendete Geschichte.

A. Evangelische und reformirte Kirche.

a. In der älteren evangelischen (lutherischen) Kirche unternahm noch in der Mitte des 16ten Jahrh. eine Gesellschaft gelehrter Theologen, an deren Spitze Matthias Flacius Illyricus stand, ein großes kirchenhistorisches Werk, welches eine ausführliche, aus den Quellen geschöpfte und mit vielen Urkunden belegte Geschichte der Kirche bis ins 13te Jahrh. enthält, hauptsächlich in der Absicht verfaßt, die Verfälschungen der K. G. durch die Katholischen aufzudecken, die Centuriae Magdeburgenses [4]). Nach diesem Werke geschah in der evangelischen Kirche lange Zeit nichts Erhebliches. Erst ein Jahrhundert nach Erscheinung der Centurien (in der Mitte des 17ten

1) Ed. Fronto Ducaeus. Par. 1630 2 Voll. f.

2) Herausg. in E. Pococke patr. Alex. annales. Oxon. 1658

3) Jene in den gelehrten Interessen einzelner Landeskirchen, diese der Jesuiten und Benedictiner.

4) Die Magdeburgischen Centurien (zu Magdeburg, dem damaligen Aufenthaltsorte des Flacius, 1552 zu schreiben angefangen und bis in den 5. Bd. fortgesetzt, nachher anderwärts, unter Mitarbeit von Joh. Wigand, Matth. Juder, Basil. Faber, Andr. Corvinus, Thom. Holzhuter u. A.) erschienen als Ecclesiastica historia . . congesta per aliquot pios et studiosos viros in urbe Magdeburgica, zuerst Basil. 1557—1574. 13 Bde. Fol. (jeder Band ein Jahrh.); neue Ausg. von J. S. Semler. Norimb. 1757—65. 4., abgebrochen bei Bd. 6. — Einen Auszug aus diesem Werke hat Lucas Osiander gegeben mit Fortsetzungen bis ins 16te Jahrh. (Epitomes hist. eccl. centuriae XVI) Tub. 1592 ff. 8 Bde. 4.

Jahrh.) zeichnete sich Ge. Calixt durch seine mit wissenschaftlichem Geiste unternommenen kirchenhistorischen Arbeiten aus, die den durch die Centurien gelegten gelehrten Grund historisch kritisch sichteten [1]); und noch am Ende des 17ten Jahrh. erhielt sodann das kirchenhistorische Studium einen belebenden Anstoß durch Gottfr. Arnold [2]), welcher, angeregt durch die pietistischen Streitigkeiten, mit einer freieren historischen Kritik auftrat, dabei aber, indem er Befangenheit in der herrschenden lutherischen Kirche bekämpfte, in das entgegengesetzte Extrem verfiel, mit einseitig mystischer Sichtung ihr zu Gunsten der Schwärmer und häretischen Sectirer offenbares Unrecht zu thun. In der folgenden Zeit bearbeitete mit innerem Beruf die ganze und besonders die neuere Kirchengeschichte der milde, wahrheitsliebende Christian Eberh. Weismann [3]), dessen literarischer Ruhm aber verdunkelt wurde durch Joh. Lor. von Mosheim, der dem kirchenhistorischen Material classische Gestalt gab [4]). Unter Mosheim's Zeitgenossen verdient als unermüdeter Forscher in der K. G. Auszeichnung Sig. Jac. Baumgarten [5]), welcher jedoch darin noch weit übertroffen ward von seinem Schüler Joh. Sal.

---

1) Gleichzeitig und etwas später arbeiteten tüchtig und erfolgreich, und zwar in einer strenger kirchlichen Richtung, in der lutherischen Kirche Deutschlands auf kirchenhistorischem Gebiete: Chr. Kortholt, Casp. Sagittarius, Adam Rechenberg, J. A. Schmid, V. L. v. Seckendorf, W. E. Tentzel, Thom. Ittig (Hist. eccl. primi seculi selecta capp. Lips. 1709; secundi seculi 1711. 4.), u. A.

2) Unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorie (bis 1688). Frkf. a. M. 1699. 2 Bde. kl. Fol. u. gr. 4.

3) Introductio in memorabilia hist. eccl. Tub. 1718. ed. 2. Hal. 1745. 2 Bde. 4. — Andere gründliche luth. Kirchenhistoriker um diese Zeit waren: E. Sal. Cyprian, V. E. Löscher, J. Franz Buddeus, J. A. Fabricius, C. M. Pfaff (Institutiones hist. eccl. ed. 2. Tub. 1727. 8.).

4) Sein Hauptwerk ist: Institutionum hist. eccl. antiquae et recentioris libb. IV. Helmst. 1755. 4. (übersetzt mit Zusätzen von J. A. C. v. Einem. Lpz. 1769. 9 Bde. 8., und von J. R. Schlegel. Heilbr. 1770. 7 Bde. 8.). Außerdem besonders: Institt. hist. eccl. majores sec. I. Helmst. 1739. 4.; Commentarii de rebus Christianorum ante Constantinum M. Helmst. 1753. 4., und Dissertationes ad hist. eccl. pertt. 1743. 2 Bde. 8.

5) Auszug der Kirchengesch. Halle 1743. 3 Thle., 4ter von Semler. 1762. (bis ins 10te Jahrhundert).

Semler [1]), dessen Verdienste um die historische Kritik freilich größer, wahrer und bleibender seyn würden, hätte er nicht durch seinen Skepticismus und seine Neigung zur Neologie sich einseitig machen lassen. Zu den bedeutenderen Erscheinungen auf dem Gebiete der K. G. aus derselben und sodann der nächstfolgenden Zeit [2]) gehört vornehmlich die ausführliche und meist gründliche, wenn gleich weitschweifige und matte Darstellung der gesammten Kirchengeschichte von Joh. Matthias Schröckh [3]). Semler hatte das neologisch hyperkritische Messer aufs Herz der Kirche und ihrer Geschichte gesetzt, Schröckh aber dadurch in seinem Sammeleifer sich nicht stören lassen.

b. In der älteren reformirten Kirche haben sich gründliche Studien mehr auf einzelne Theile der Kirchengeschichte gewandt, als auf Bearbeitung des Ganzen, und in dieser Beziehung haben sich schon im 16ten und besonders im 17ten Jahrh. (aber auch fast blos damals), im Kampfe mit sehr gelehrten katholischen Gegnern die Franzosen [4]), und in ihrer hohen Achtung des kirchlichen Alterthums, sowie besonders in dem Bestreben, die Regierungsform der Episcopalkirche daraus zu rechtfertigen, die

---

1) Hist. eccl. selecta capita. Hal. 1767. 3 Bde. 8.; — Commentarius hist. de antiquo Christ. statu. Hal. 1771. 2 Thle.; — Versuch eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengesch. Halle 1773. 3 Bde.; — Versuch christlicher Jahrbücher. 2 Bde. Halle 1783.; — Observatt. novae, quibus historia Christianor. studiosius illustratur usque ad Const. M. Hal. 1784. 8.; — Neuer Versuch, die Kirchenhist. des 1sten Jahrh. aufzuklären. Lpz. 1788. 8. — und andere Schriften, die aber sämmtlich an den auffallendsten Mängeln in der Darstellung leiden.

2) Als kirchenhistorische Forscher oder Bearbeiter sind zu erwähnen: J. G. Walch (Hist. eccl. N. T. Jen. 1774, bis ins 4te Jahrh.), C. W. F. Walch, J. A. Cramer (Bossuets Einleitung in die Geschichte der Welt und Religion, übersetzt, mit 7 Fortsetzungen. Lpz. 1757 ff. 8 Bde. 8.), J. F. Cotta (Versuch einer ausführlichen Kirchenhistorie des N. T. Tüb. 1768. 3 Bde. 8.), J. A. Stark (Geschichte der christl. Kirche des 1. Jahrh. Berl. 1779. 3 Bde. 8.), G. J. Planck.

3) Christl. Kirchengesch. Lpz. 1768—1810. 45 Bde. 8. (die ersten 13 Bde. seit 1772 in 2ter A.; die letzten 10 Bde. Kirchengesch. seit der Reform., die beiden letzten von H. G. Tzschirner).

4) Du Plessis Mornay, Pierre du Moulin, Jean Daille (Dalläus), Dav. Blondel, Cl. Saumaise (Salmasius), die auswärts und etwas später lebenden Jac. und Sam. Basnage, u. A.

Jahrh.) zeichnete sich Ge. Calixt durch seine mit wissenschaftlichem Geiste unternommenen kirchenhistorischen Arbeiten aus, die den durch die Centurien gelegten gelehrten Grund historisch kritisch sichteten [1]); und noch am Ende des 17ten Jahrh. erhielt sodann das kirchenhistorische Studium einen belebenden Anstoß durch Gottfr. Arnold [2]), welcher, angeregt durch die pietistischen Streitigkeiten, mit einer freieren historischen Kritik auftrat, dabei aber, indem er Befangenheit in der herrschenden lutherischen Kirche bekämpfte, in das entgegengesetzte Extrem verfiel, mit einseitig mystischer Sichtung ihr zu Gunsten der Schwärmer und häretischen Sectirer offenbares Unrecht zu thun. In der folgenden Zeit bearbeitete mit innerem Beruf die ganze und besonders die neuere Kirchengeschichte der milde, wahrheitsliebende Christian Eberh. Weismann [3]), dessen literarischer Ruhm aber verdunkelt wurde durch Joh. Lor. von Mosheim, der dem kirchenhistorischen Material classische Gestalt gab [4]). Unter Mosheim's Zeitgenossen verdient als unermüdeter Forscher in der K. G. Auszeichnung Sig. Jac. Baumgarten [5]), welcher jedoch darin noch weit übertroffen ward von seinem Schüler Joh. Sal.

---

1) Gleichzeitig und etwas später arbeiteten tüchtig und erfolgreich, und zwar in einer strenger kirchlichen Richtung, in der lutherischen Kirche Deutschlands auf kirchenhistorischem Gebiete: Chr. Kortholt, Casp. Sagittarius, Adam Rechenberg, J. A. Schmid, V. L. v. Seckendorf, W. E. Tenzel, Thom. Ittig (Hist. eccl. primi seculi selecta capp. Lips. 1709; secundi seculi 1711. 4.), u. A.

2) Unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorie (bis 1688). Frkf. a. M. 1699. 2 Bde. kl. Fol. u. gr. 4.

3) Introductio in memorabilia hist. eccl. Tub. 1718. ed. 2. Hal. 1745. 2 Bde. 4. — Andere gründliche luth. Kirchenhistoriker um diese Zeit waren: E. Sal. Cyprian, V. E. Löscher, J. Franz Buddeus, J. A. Fabricius, C. M. Pfaff (Institutiones hist. eccl. ed. 2. Tub. 1727. 8.).

4) Sein Hauptwerk ist: Institutionum hist. eccl. antiquae et recentioris libb. IV. Helmst. 1755. 4. (übersetzt mit Zusätzen von J. A. C. v. Einem. Lpz. 1769. 9 Bde. 8., und von J. R. Schlegel. Heilbr. 1770. 7 Bde. 8.). Außerdem besonders: Institt. hist. eccl. majores sec. I. Helmst. 1739. 4.; Commentarii de rebus Christianorum ante Constantinum M. Helmst. 1753. 4., und Dissertationes ad hist. eccl. pertt. 1743. 2 Bde. 8.

5) Auszug der Kirchengesch. Halle 1743. 3 Thle., 4ter von Semler. 1762. (bis ins 10te Jahrhundert).

Semler [1]), dessen Verdienste um die historische Kritik freilich größer, wahrer und bleibender seyn würden, hätte er nicht durch seinen Skepticismus und seine Neigung zur Neologie sich einseitig machen lassen. Zu den bedeutenderen Erscheinungen auf dem Gebiete der K. G. aus derselben und sodann der nächstfolgenden Zeit [2]) gehört vornehmlich die ausführliche und meist gründliche, wenn gleich weitschweifige und matte Darstellung der gesammten Kirchengeschichte von Joh. Matthias Schröckh [3]). Semler hatte das neologisch hyperkritische Messer aufs Herz der Kirche und ihrer Geschichte gesetzt, Schröckh aber dadurch in seinem Sammeleifer sich nicht stören lassen.

b. In der älteren reformirten Kirche haben sich gründliche Studien mehr auf einzelne Theile der Kirchengeschichte gewandt, als auf Bearbeitung des Ganzen, und in dieser Beziehung haben sich schon im 16ten und besonders im 17ten Jahrh. (aber auch fast blos damals), im Kampfe mit sehr gelehrten katholischen Gegnern die Franzosen [4]), und in ihrer hohen Achtung des kirchlichen Alterthums, sowie besonders in dem Bestreben, die Regierungsform der Episcopalkirche daraus zu rechtfertigen, die

---

1) Hist. eccl. selecta capita. Hal. 1767. 3 Bde. 8.; — Commentarius hist. de antiquo Christ. statu. Hal. 1771. 2 Thle.; — Versuch eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengesch. Halle 1773. 3 Bde.; — Versuch christlicher Jahrbücher. 2 Bde. Halle 1783.; — Observatt. novae, quibus historia Christianor. studiosius illustratur usque ad Const. M. Hal. 1784. 8.; — Neuer Versuch, die Kirchenhist. des 1sten Jahrh. aufzuklären. Lpz. 1788. 8. — und andere Schriften, die aber sämmtlich an den auffallendsten Mängeln in der Darstellung leiden.

2) Als kirchenhistorische Forscher oder Bearbeiter sind zu erwähnen: J. G. Walch (Hist. eccl. N. T. Jen. 1774, bis ins 4te Jahrh.), C. W. F. Walch, J. A. Cramer (Bossuets Einleitung in die Geschichte der Welt und Religion, übersetzt, mit 7 Fortsetzungen. Lpz. 1757 ff. 8 Bde. 8.), J. F. Cotta (Versuch einer ausführlichen Kirchenhistorie des N. T. Tüb. 1768. 3 Bde. 8.), J. A. Stark (Geschichte der christl. Kirche des 1. Jahrh. Berl. 1779. 3 Bde. 8.), G. J. Planck.

3) Christl. Kirchengesch. Lpz. 1768—1810. 45 Bde. 8. (die ersten 13 Bde. seit 1772 in 2ter A.; die letzten 10 Bde. Kirchengesch. seit der Reform., die beiden letzten von H. G. Tzschirner).

4) Du Plessis Mornay, Pierre du Moulin, Jean Daille (Dalläus), Dav. Blondel, Cl. Saumaise (Salmasius), die auswärts und etwas später lebenden Jac. und Sam. Basnage, u. A.

Engländer [1]), bleibende Verdienste erworben. Unter den Bearbeitungen des Ganzen der Kirchengeschichte haben nur wenige dauernden Werth [2]).

c. In neuester Zeit haben evangelischerseits nicht Wenige die Semlersche Waffe (S. 23.) weiter geführt, und so ist die K. G. in mehreren Werken protestantischer Verfasser mehr oder weniger profan behandelt und in den Polyphem mit ausgestochenem Auge verwandelt worden. Die bedeutsame Veränderung, welche gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts in der theologischen Denkart überhaupt vorging, hatte ja unsere Disciplin nicht unberührt lassen können. Doch ist auch bereits und zum Theil selbst vorzugsweise auf diesem Felde eine heilsame Reaction offenbar geworden. Mit der vollen Ausbeute der Vergangenheit hat namentlich Neander das Todte neu zu beleben verstanden, ein ächter Lehrer der Kirchengeschichte für alle Zeit, nicht nur für die Schüler, auch für die Lehrer, nur für die Kirche noch nicht.

Die umfassenderen neuesten Werke protestantischer Verfasser über das Ganze der K. G. sind außer dem von Schröckh (S. 23.): die K. G. von H. P. C. Henke (Braunschw. 1788; 5. Aufl., herausg. und fortgesetzt — in verschiedener Manier — von J. S. Vater, 1818 ff. 8 Thle. 8. und seit der Reformationsgesch. von demf. abgekürzt im Ganzen 3 Thle. 8.), — die von J. E. C. Schmidt (Gießen 1801, 2. Aufl. 1824, 6 Thle. 8., bis 1216; 7ter

---

1) Jac. Usher, Jo. Pearson, Wilh. Beveridge (Beveregius), Gilb. Burnet, H. Dodwell, Jos. Bingham, Ge. Bull, Wilh. Cave, J. E. Grabe, später Nath. Lardner, u. A.

2) Des Schweizers Joh. Henr. Hottinger Hist. eccl. N. T. Hanoviae, dann Tig. 1655 ff. 9 Thle. 8. (bis Ende des 16ten Jahrh.; der 9te Bd. von J. H. Hottinger, dem Sohne; — das ganze Werk ruht bei weitem nicht in dem Maaße, als die Magd. Centurien, auf Quellenstudien, und mischt viel Fremdartiges ein); — ferner Frid. Spanheim Summa hist. eccles. Lugd. Bat. 1689. (bis zur Reformation; nur Geschichtsforschung); — Jac. Basnage Histoire de l'église. Roterd. 1699. 2 Bde. Fol. (gegen Bossuet); — Sam. Basnage Annales politico-ecclesiastici. Rot. 1706. 3 Bde. Fol.; — J. Clericus Hist. eccles. duor. primor. secc. Amst. 1716. 4.; — R. E. Jablonsky Institutt. hist. christ. Frcf. ad V. 1753. 2 Thle. 8.; — J. A. Turretin Historiae eccl. compendium. Genev. 1754; — des Holländers Herm. Venema Institutiones hist. eccl. V. et N. T. Lugd. Bat. 1777 ff. 7 Thle. 4. (bis zu Ende des 16ten Jahrh.; eine fleißige Sammlung aus den Quellen).

Thl. nach der Fortsetzung von F. W. Rettberg, 1834) [1], — die von J. C. L. Gieseler (Bonn 1824 ff., 2te Aufl. 1827, 3. A. 1831, 4. A. 1844, noch nicht vollendet; 1840. Bd. III. Abth. 1. bis 1648. [erste Hälfte]), — und die von A. Neander (Hamburg, seit 1825 [2. Aufl. 1842.]; 1841. Bd. 5. Abth. 1. u. 1845. Abth. 2., bis 1294.). Auch das Handbuch von J. G. V. Engelhardt. Erl. 1832. 33. 3 Bde. 8. (zu welchen in Bd. 4. 1834. „Literatur, Nachweisung der Quellen" rc. gekommen ist), P. Hofstede de Groot Institutt. hist. eccl. Gronov. 1835, M. J. Matter Hist. du Christianisme et de la société chrét. ed. 2. Par. 1838. 4 Voll. 8., und F. Schleiermacher Vorlesungen über die K. G., herausg. von E. Bonnell. Berl. 1840., mögen hier ihre Stelle finden.

Kürzere neue Lehrbücher sind: das von Schröckh, Berol., zuerst 1777, ed. 7. von Ph. Marheineke. 1828; — das von L. T. Spittler, Gött. 1782, 5. Aufl. von G. J. Planck. 1812.; — das von C. F. Stäudlin, Hannov. 1806, 4. Aufl. 1825, 5te durch F. A. Holzhausen. 1833.; — das von W. Münscher, Marburg 1804, 2. Aufl. von L. Wachler 1815, 3te von M. J. H. Beckhaus. 1826; — das von J. T. L. Danz, Jena 1818 ff. 2 Thle.; — das von J. C. G. Augusti. Lips. 1834; — und das von K. Hase, Lpz. 1834., 5. Aufl. 1844.

Zunächst für allgemeineren Gebrauch bestimmt sind: J. J. F. Schmid Abriß der Geschichte der christlichen Rel. und Kirche. Nürnberg 1795. 8.; — J. F. Roos Versuch einer christlichen Kirchengeschichte. Tübing. 1796. 1801, 2 (starke) Thle. 8.; — Jos. Milner Geschichte der Kirche Christi, aus dem Engl. durch P. Mortimer. 2. Aufl. Gnadau 1819. 5 Thle. 8. (bis 1530.; engl. fortgesetzt von H. Stebbing. Vol. I. Lond. 1839); — C. Judä Gesch. der christl. K. Berl. 1838., — und H. Thiele Kurze Geschichte der christl. K. für alle Stände. Zür. 1840. — Ein allgemein verständlicher, aber wahrhaft historischer Blick auf die ganze geschichtliche Entwickelung der christl. Kirche ist: Die Kirche Christi in ihrer Gestaltung auf Erden. Zürich 1844.

Synchronistische Tafeln der Kirchengeschichte liegen vor besonders von J. S. Vater. Halle 1803., 6. Aufl. v. J. C. Thilo. 1833. Fol.; neuere auch von C. Schoene. Berol. 1828., Hald. Havn. 1830, J. T. L. Danz. Jen. 1838. Fol., L. Lange. Jen. 1841, und C. D. A. Douai. Lpz. 1841.; ältere von Joh. Stübner. Norimb. 1690. fol.

B. Römisch-katholische Kirche.

Zur Widerlegung der Magdeburgischen Centurien schrieb Cäsar Baronius, der sich durch sein Werk die Cardinals-

---

1) Die Werke von Henke und Schmidt trifft am meisten der §. 2. ausgesprochene Tadel eines blos äußerlichen Pragmatismus, ersteres zugleich der einer unwürdigen neologischen Frivolität.

würde erwarb, durch Phil. Neri veranlaßt, ein ausführliches, uns aber nur als Sammlung kirchenhistorischer Urkunden wichtiges Werk [1]), welches die Geschichte der Kirche bis 1198 führt, und späterhin an mehreren katholischen Theologen Fortsetzer [2]), aber auch unter Protestanten nicht nur [3]), sondern selbst unter Katholiken [4]), strenge Kritiker gefunden hat. Auch manchen einzelnen Theilen der K. G. haben einige Italiener große Dienste geleistet [5]). Der treffliche Paolo Sarpi im 17ten Jahrh. gab eine classische Geschichte des Tridentinischen Concils (s. unten §. 187.), welche es schmerzlich empfinden läßt, daß derselbe Verfasser nicht auch die allgemeine Geschichte der Kirche bearbeitet hat. Erst in neuerer Zeit haben einige italienische Theologen auch wiederum dem Ganzen der K. G. bändereiche Werke gewidmet [6]). Die größten Verdienste aber um die Kirchengeschichte haben unter den katholischen Theologen die französischen [7]), von denen sich auch, gleich Sarpi, manche (L. Ellies du Pin) — wie überhaupt fast alle unter den Einflüssen der gallicanischen Freiheiten standen — durch Freimüthigkeit auszeichneten. Von den allgemeineren Bearbeitungen französischer

---

1) Annales ecclesiastici. Rom. 1588—1607. 12 Bde. Fol.

2) Unter den Fortsetzern des Baronius ist der ausgezeichnetste Odoricus Raynaldus Ann. eccl. T. XIII — XXI. Rom. 1646 sqq. (bis 1565). Dieser wurde fortgesetzt von Iac. de Laderchio (T. XXII —XXIV.). Rom. 1728 (bis 1571). Andere Fortsetzungen sind die des Abr. Bzovius. Rom. 1616. 8 Thle. (bis 1564) und die des Henr. Spondanus. Par. 1640. 2 Thle. (bis 1640). — Gesammtausgabe von Baronius, Raynaldus u.s.w., auch Pagi (s. Anm. 4.), von J. D. Mansi. Luc. 1738—59. 38 Bde. Fol.

3) Is. Casauboni Exercitationes XVII de reb. sacr. et eccl. Lond. 1614; fortgesetzt von Sam. Basnage Exercitatt. cet. Ultraj. 1692.

4) Ant. Pagi Critica hist. chronologica in annales Bar., ed. Franc. Pagi. Antv. 1705. 4 Thle. Fol.

5) Th. M. Mamachius, J. D. Mansi, L. A. Muratori u. A.

6) J. A. Orsi Storia ecclesiastica. Rom. 1748. 20 Bde. 4. (nur die 6 ersten Jahrhh.); fortgesetzt von P. A. Becchetti. Rom. 1770 ff. 17 Bde. 4. (bis 1378), u. 1788 ff. noch 9 Bde. (bis ins 16. Jahrh. Mitte). — Casp. Sacharelli Hist. eccles. Rom. 1772. 25 Bde. 4. (bis 1185).

7) Dion. Petavius, Steph. Baluzius, Lud. Thomassin, J. Mabillon, Bernh. v. Montfaucon, Rem. Ceillier, Edm. Martene u. A.

Kirchenhistoriker haben bleibenden Werth die des gelehrten Dominicaners Natalis (Alexander Noël), des gewissenhaften Jansenisten Seb. le Nain de Tillemont, und des gewandten und erbaulich breiten königlichen Beichtvaters Claude Fleury [1]). Aber auch J. B. Bossuet's einfach beredte Discours sur l'histoire universelle. Par. 1681, 5. A. à la Haye 1696, dürfen für die K. G., die hierin als die Seele der allgemeinen Weltgeschichte erscheint, nicht unerwähnt bleiben. — In der neuesten Zeit zeigt sich auch in der deutschen katholischen Kirche ein reger Eifer für die Bearbeitung der Kirchengeschichte [2]), den nur erst das allerneueste polemische Interesse wieder mehr verschlungen zu haben scheint.

---

1) Nat. Alexander Selecta historiae eccl. capita cet. 24 Voll. Par. 1676—86; in späteren Ausgg. Hist. eccl. V. et N. T. Par. 1699. 8 Bde. Fol., am besten ed. Mansi. Luc. 1748. und Ven. 1759. 9 Bde. Fol. (bis zu Ende des 16. Jahrh.). — Tillemont Mémoires s. oben S. 16. Anm. 1. — Cl. Fleury Histoire ecclésiastique. Par. 1691 ff. 20 Bde. 4. (bis 1414), fortgesetzt von I. C. Fabre. Par. 1726 ff. 16 Bde. 4., und von A. la Croix. Par. 1776. 6 Bde.

2) J. A. Möhler (gest. 1838). — Allgemein kirchengeschichtliche Werke: das von C. Royko (Prag 1789 ff. 4 Thle. 8. — unvollendet geblieben); das von Fr. L. Gr. v. Stolberg (Hamburg 1806 ff. 15 Bde. 8. — zugleich, Bd. 1—4., K. G. des A. T. —, bis ins 5. Jahrh. n. Chr.; fortgesetzt von Fr. v. Kerz. Mainz 1825—44. Bd. 16—40. [noch nicht vollendet]; das von Th. Katerkamp (Münst. seit 1819; 1834. Bd. 5, bis 1150.), J. N. Locherer (Ravensburg 1824—1833. 8 Bde. bis 1073), J. N. Hortig (beendigt von J. J. J. Döllinger. Landsh. 1826—28. 2 Bde., 2. A. 1843.), J. J. Ritter (Elberf. 1826—35. 3 Thle., 2. Aufl. Bonn 1836), J. O. von Rauscher (Sulzbach, seit 1829; unvollendet), C. A. von Reichlin-Meldegg (Freiburg, seit 1830; — der excentrisch rationalistische Verf. aber ist seit 1832 nicht mehr katholisch —), J. Ruttenstock (Institutiones h. e. N. T. Vienn. 1832 — 34. 3 Voll. bis 1517), J. J. J. Döllinger (Regensb. Bd. 1. 2. 1836. 38.), und J. Annegarn (3 Thle. Münst. 1842. 43.); und die kürzeren Lehrbücher von M. Dannenmayr (Vienn. ed. 2. 1806. 2 Bde.), F. X. Gmeiner (ed. 2. Grätz. 1803. 2 Voll.), und A. Michl (Münch. 2te Aufl. 1811. 2 Bde.).

Erster Haupttheil.

Aeltere Kirchengeschichte.

(Die sechs ersten Jahrhunderte.)

Erste Periode.

Die christliche Kirche bis zum Ende ihrer Bedrückungen im römischen Reiche, zur Zeit Constantins des Großen, im J. 311.

Moshemii Commentarii de rebus Christianorum ante Constant. M. Helmst. 1753. IV.

I.

Gründung der christlichen Kirche.

Erstes Capitel.

Religiöser Zustand der damaligen Welt.

§. 7.

Heiden.

Vgl. **Tholuck** über das Wesen und den sittl. Einfluß des Heidenthums 2c. in **Neander's** Denkwürdigkk. 2c. Bd. I.
Neander's Kirchengeschichte Th. I. S. 4—47.

1. Die aller Völkerreligion zum Grunde liegende religiöse Idee stammte ursprünglich aus göttlicher Offenbarung. Sie ward aber, getrübt durch die menschliche Sünde, im Heidenthum in ihrem ganzen Wesen entstellt, und hatte in ihrer Unlauterkeit die Macht nicht, Unglauben und Aberglauben auch nur in gröbsten Erscheinungen zu dämpfen. Auf Mythen und dunklen Ahnungen und Gefühlen beruhend, gerieth insbesondere die alte heidnische

Volksreligion der Griechen und Römer natürlich mit fortschreitender und blühender Verstandesbildung in Kampf, und sie war nicht vermögend, ihn zu bestehen. So riß denn allmählig, freilich bei politischem Festhalten der Staatsreligion und trotz desselben, unter den Gebildeten und Vornehmen und durch ihr Beispiel auch unter dem Volke völliger Unglaube an irgend Göttliches (sei es auch — 1 Cor. 10, 20 — nur dem Namen nach Göttliches) ein, und greuliche Sittenverderbniß nahm immer mehr überhand. Die Philosophie, die die Lust als das Höchste setzte und das Daseyn einer objectiven Wahrheit ganz leugnete, wurde herrschende Lebensweisheit; und fühlte sich noch hie und da Mancher gedrungen, dem gottlosen Geiste der Zeit in seinem Extrem sich zu widersetzen, festhaltend an religiöser Idee, so verlor sie ihm doch alles Leben, und Gott ward das Product menschlichen Verstandes. Doch der um sich greifende Unglaube trug auch schon die Keime der entgegengesetzten Richtung in sich. Viele, im Gefühl innerer Leere, in dunkler Ahnung einer höheren Welt, verzweifelnd in der Erkenntniß des gegenseitigen Widerspruchs der philosophischen Systeme, sehnten sich zurück nach der alten väterlichen Religion, ergriffen sie kühn von neuem mit glühendem Eifer, und sie allein genügte ihnen nun nicht einmal mehr. Asiens und Aegyptens falsche Religionen mußten der vaterländischen neuen Schmuck und neuen Reiz leihen, und Amulette, Zaubersprüche und Goëten fanden da allenthalben willkommene Aufnahme. So stand es gegen die Zeit der Erscheinung des Erlösers im Allgemeinen um die Religion der Griechen und Römer. Frecher Unglaube und scheußlicher Aberglaube, beide mit dem herrschenden Sittenverderben gleich befreundet, kämpften um die Herrschaft, und das Volk erlag in diesem Kampfe in absoluter Gottleerheit.

2. Nur in verhältnißmäßig wenigen Seelen war damals ein tieferes religiöses Bedürfniß erwacht, und diese suchten nun Nahrung in einer der beiden edleren Philosophieen, die aber beide zur Stillung eines solchen Bedürfnisses fast gleich wenig sich eigneten. Wohl vermochte das Ideal stoischer Tugend über das herrschende Verderben ein helleres Licht zu verbreiten; Aufschluß aber über das Verhältniß zu den göttlichen Dingen suchte man gerade beim Stoicismus am vergeblichsten. Er ließ seine Jünger sich selig fühlen in ihrer eignen sittlichen Kraft. Blindlings und kalt unterwarfen sie sich, für Leben und Sterben, einem unabänderlichen Gesetze — gleichviel welches es sei — des Universums, und

fanden Ruhe in ihrer eignen Gesinnung. Nicht dasselbe Princip eines die menschliche Natur vergötternden Hochmuths war das des Platonismus. Er vielmehr führte die Menschen allerdings zum Bewußtseyn der Abhängigkeit von einer höheren Weltordnung, und ließ die Gemeinschaft mit ihr als die einzige Quelle der Erleuchtung und Heiligung sie suchen, — aber auch nur suchen, und nicht finden; denn wahre Gemeinschaft des gefallenen Geschlechts mit Gott durch Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes in der geistig sittlichen Natur des Menschen vermochte nur Der zu bewirken, der der Mittler ward zwischen Gott und den Menschen. Der Platonismus, hinweisend auf eine vollkommene Religion, die die Grundlage aller Religionen sei, wies so, die Volksreligion vergeistigend, gewissermaßen aufs Christenthum hin; das Volk aber, dem ja auch nur Wahrheit und Dichtung geboten ward, verstand von seinen Speculationen nichts, und während ein platonisches Stehen über allen Religionen nur einen hin und her schwankenden, nichts erkennenden Eklekticismus veranlaßte, verlor die religiöse Sehnsucht, die der Platonismus erweckte, und nicht stillte, sich in Schwärmerei.

§. 8.

Juden [1]).

1. Ganz anderer Art, als die der Heiden, war die Religion der Juden, die von jeher als die lautere Offenbarung

1) Was die politischen Regenten Judäa's zur Zeit der Erscheinung Christi und unmittelbar nachher betrifft, so beherrschte Herodes in Abhängigkeit von den Römern das jüdische Land von 40 bis etwa 4 v. Chr. (nach unserer Zeitrechnung). Ihm folgten seine drei Söhne: Archelaus als Ethnarch in Judäa, Idumäa und Samarien, Philippus als Tetrarch in Batanäa, Ituräa und Trachonitis, und Herodes Antipas als Tetrarch in Galiläa und Peräa. Nach des Archelaus Verweisung (6 nach Chr.) wurden dessen Länder römische Provinz, und unter dem Proconsul von Syrien von einem Procurator verwaltet (der 5te war Pontius Pilatus, 28 bis 37 n. Chr.). Nach Philippus Tode (34 n. Chr.) war dessen Land drei Jahre lang römische Provinz, und wurde sodann dem Herodes Agrippa I. verliehen. Dieser vereinigte damit die Tetrarchie des im J. 39 verwiesenen Herodes Antipas, und wurde 41 König von ganz Palästina; nach seinem Tode 44 aber wurde sein ganzes Reich wieder römische Provinz und von Procuratoren verwaltet. Mit seinem Sohne Agrippa II., der im J. 52 die Tetrarchie des Philippus erhielt, starb im Jahre 100—30 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems — das Geschlecht der Herodes aus. (Die ausführlichste Geschichte der Herodeer s. in J. M. Jost Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccab.

Gottes bestand [1]). Schon in ihrem Ursprung und in ihrem ganzen Wesen göttlich, auf Thatsachen, die die wunderbare göttliche Leitung fortlaufend bekundeten, gegründet, im Gesetze den heiligen Gott, wie die Sünde der Menschen offenbarend, durch eine beseligende Verheißung und ihre heiligende Kraft die Bedürfnisse des inneren Menschen auf Hoffnung befriedigend, war sie dazu gegeben, die Morgenröthe des in Christo anbrechenden Tages zu seyn: und doch als Der nun endlich erschien, den das Volk der Juden durch seine ganze Erscheinung verkündigt und vorgebildet, ja zu dessen Erscheinen es nicht im vorbildlichen blos, sondern in organischem Causal-Nexus gestanden und für dessen kirchliche Stiftung Israel Basis und Körper zu seyn göttlichen Beruf hatte [2]), ward der Eckstein von den Bauleuten verworfen. Den Geist der alten Bundesreligion schmählich verkennend, in fleischlichem Hochmuthe thöricht als das Volk Gottes sich brüstend, in grenzenloser Verblendung über die Ursach aller Strafgerichte, die es erlitt, nur nach Befreiung von irdischer Noth sich sehnend, auf einen solchen Messias nur gierig hoffend, der durch Wunderkraft von dem römischen Joche sie befreien, ihnen die Herrschaft verschaffen, und mit allen Arten irdischen Genusses sie überschütten solle (vgl. §. 10.): verkehrte die Masse des Volks den göttlichen Segen in Fluch, den geistlichen Sinn in fleischliches Mißverständniß, verschmähte den Messias in Knechtsgestalt, der für die Sünde der Menschen sterben sollte, lieh aber willig das Ohr einem fanatischen Demagogen (Judas von Gamala oder Judas Galiläus, auch Judas Gaulonites, יְהוּדָה הַגַּבְלָנִי, 14 Jahre nach Christi Geburt; s. Apostelgesch. 5, 37; Euseb. h. e. I, 5) [3]), und rannte seinen betrügerischen und halb wahnsinnigen falschen Propheten und Pseudo-Messiassen blind ins Verderben nach.

2. Wie der Zustand der Religion des Volks, so war auch

Berl. 1820 ff. 9 Thle. — ein freilich oft mehr rhetorisches, als kritisches Werk.)

1) Vgl. oben die Schlußanmerkung nach §. 1.

2) Vgl. F. Delitzsch Die biblisch-prophetische Theologie, ihre Fortbildung durch C. A. Crusius ꝛc. Lpz. 1845. S. 131 ff.

3) Seine Secte hatte außer den pharisäischen Lehren die Maxime: „Man darf das Joch keines Reiches, als das Joch des Himmelreichs auf sich nehmen." S. die Samml. der jüd. Notizen in Azaria de Rossi Meor Enajim III, 3.

der der Theologie verderbt, und die dreifach gespaltene jüdische Theologie veranschaulicht nur den Verfall der gesammten damaligen Gottesgelahrtheit unter den Juden, indem sie in dem Orthodoxismus der Pharisäer, der Aufklärerei der Sadducäer und dem Mysticismus der Essener drei fast gleich falsche Richtungen repräsentirt. Die Pharisäer (von פָּרַשׁ, in der Bedeutung absonderen, wegen ihrer vermeintlichen Heiligkeit; nach Anderen fälschlich in der Bedeutung erklären, als die vermeintlich alleinigen rechten Ausleger der h. Schrift [1])), die angesehensten und einflußreichsten unter den jüdischen Theologen, verbanden mit einem ausgebildeten speculativ theologischen System, aus jüdischen und orientalischen, besonders persischen Lehren zusammengesetzt, welches sie durch allegorische Deutung ins A. T. hineinlegten, einen ausgedehnten äußeren Ceremoniendienst, durch dessen genaue Beobachtung in äußerer Gesetzerfüllung und in zum Theil kleinlichen ascetischen Uebungen und Kasteiungen sie, wenn sie überhaupt mit Ernst und nicht blos, wie die Mehrzahl, zum Schein nach Heiligkeit strebten, das Wohlgefallen Gottes mehr als zu verdienen wähnten. Den strengen feindseligen Gegensatz gegen sie behaupteten die Sadducäer, eine kleinere Anzahl größtentheils in gemächlichem Genusse irdischer Güter lebender Menschen, deren Sehnsucht über das Irdische nicht hinausging, und deren Ziel ein bürgerlich rechtschaffener Wandel war, deren Glaube sich höchstens auf das ganz unzweideutig im Pentateuch Enthaltene beschränkte, und die insonderheit die persönliche Fortdauer und Auferstehung, eine höhere Geisterwelt und Gottes auf das Einzelne sich erstreckende Vorsehung furchtsam möglichst leugneten [2]).

---

1) Es ist ausgemacht, daß פְּרוּשִׁים (*Φαρισαῖοι*, gewöhnlich im Talmud פְּרוּשִׁין) die Abgesonderten bezeichnet. So erklärt der Talmud selbst diesen Namen (vgl. Talmud. babylon. Chagiga f. 18, b), und die Lexicographen (Nathan b. Jechiel in s. Lex. Aruch) und Ausleger desselben stimmen damit überein.

2) Epiphanius leitet den Namen der Secte von dem Appellativum צַדִּיק aus inneren Gründen ab. Sie hat aber ihren Namen vielmehr von Zadok, dem Mitschüler des *Βοηθος* (ביתוס), die beide Schüler des Antigonos von Socho waren. Die Sadducäer heißen im Talmud צַדּוּקִים oder צַדּוּקִין, zuweilen auch ביתוסין, weil beide, Zadok und Boëthos, gemeinschaftlich die neue Secte stifteten. — Vgl. Sievert de Sadducaeis. Jen. 1686; und für die hellenistische Anschauung dieser Secte C. G. L. Grossmann de philosophia Sadducaeorum. 1836. 4., de fragmentis Sadducaeorum exegeticis. 1837. 4., de statu eor. literario, morali et politico. 1838. 4.

Aus diesem Kampfe der Partheien hatte ein Verein von Männern, um in stiller Contemplation ein praktisch religiöses Leben zu führen, sich in die Einsamkeit zurückgezogen (zuerst wahrscheinlich an die Westseite des todten Meeres, und von da aus an manche andere Orte Palästina's), woselbst sie, allgemein geachtet, vornehmlich, wie es scheint, mit Ackerbau und Heilkunst sich beschäftigten, die Essäer oder Essener[1]). Ihr Charakteristisches war die entschiedene Richtung auf das Innere in der Religion, zugleich verbunden mit dem Streben, nicht sich allein zu leben; doch spricht, nächst dem wohl glaubhaften Zeugnisse des Josephus[2]), mancherlei deutlich genug dafür, daß ihr Streben keinesweges rein, ihr subjectiver Mysticismus nicht edlerer, selbstloserer, demüthigerer Art war, als der gewöhnliche. Der abergläubische Werth, den sie auf manche äußere Gebräuche legten, der Schwur der nach dreijähriger Prüfungszeit in den Orden Einzuweihenden, unter Anderem die Namen der Engel geheim zu halten, die gänzliche Verwerfung des Eides bis auf diesen Einen Fall, die scharfe Abgrenzung der einzelnen Abtheilungen ihrer regelmäßigen Ordensverbindung, dies Alles beweiset es, wie wenig sie hungerten und dürsteten nach der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt.

---

1) Man hat den Namen vom syrischen ܐܣܐ heilen oder dem chaldäischen אָסֵי Arzt ableiten wollen; derselbe ist aber, wie sattsam erwiesen, verstümmelt aus חֲסִידִים (ὅσιοι), unter welchem Namen die Essäer auch im Talmud vorkommen. Abulpharag in s. Chronicon (s. Paulus Neues Repertorium I. S. 143) nennt die Essäer, das Hebräische arabisch umschreibend, الحشيديم (El-Chaschidim). — Nicht unwahrscheinlich und der Erwähnung werth ist der Zusammenhang der Essäer mit den späteren Sohariten (s. Pleßner Jüdisch-mosaischer Religionsunterricht S. 47. XX.). Vgl. auch F. Delitzsch Geschichte der jüdischen Poësie S. 25.

2) Flavius Josephus (geb. 37 n. Chr., gest. nach 93) — der jüdische Feldherr in Galiläa, der im jüdischen Kriege von Vespasian gefangen genommen wurde (vgl. unten §. 20.) —, der Verfasser der 20 BB. über jüdische Geschichte und Alterthumskunde, der 7 BB. über den jüdischen Krieg unter Vespasian, der 2 BB. zur Vertheidigung des Judenthums gegen den Apion, und der Schrift über sein eigenes Leben, (Hauptausgabe von S. Haverkamp. Amst. 1726. 2 Bde. Fol.), ist in seinem Zeugnisse über die Essener wohl glaubhafter, als Philo (Quod probus liber), der sie idealisirt, nicht nur weil er (Jos.) überhaupt ein (im Ganzen) unbefangener Historiker ist, sondern auch weil er, wie die Essener, aus Palästina stammte, und selbst eine Zeit lang unter ihnen gelebt hatte.

3. Eine ganz eigenthümliche Richtung nahm der Geist der Juden zu Alexandrien, woselbst unter den Ptolemäern sehr Viele sich niedergelassen hatten. Um an diesem blühenden Sitze der griechischen Literatur ihre Religion gegen die Spöttereien griechisch Gebildeter zu vertheidigen, glaubten sie auf deren Standpunkt eingehen zu müssen. Dabei gewannen sie die damals dort herrschende Platonische Philosophie innerlich lieb, und zu sehr ihrer eigenen Volksthümlichkeit entfremdet, trugen sie nun, nach den Grundsätzen einer auch bei den Griechen beliebten allegorisirenden Interpretationsmethode, Platonische Ideen in das A. T. hinein, und nannten dies ein Eindringen in den Geist der h. Schrift. So bildete sich unter den gelehrten Juden zu Alexandrien ein angeblich Alles vergeistigender und vertiefender, wirklich aber die großen göttlichen Thatsachen der bibl. Geschichte nur willkührlich verflachender Idealismus, theils gemäßigter jüdischer Idealisten, welche zwar auch die Geschichte und den Buchstaben der Schrift nur als symbolische Hülle der allgemeinen philosophischen Ideen betrachteten, in deren Erforschung sie das Ziel der zur höheren Religionserkenntniß, zur γνῶσις, berufenen „Vollkommenen" sahen, dabei aber doch auch den Buchstaben und das Aeußere der Religion möglichst in Ehren zu halten suchten; theils excentrischer Idealisten, welche ihre esoterische γνῶσις der exoterischen Volksreligion geradezu entgegenstellten, und um den Buchstaben und das Aeußere sich gar nicht kümmerten. Alle diese Alexandriner waren so für die Aufnahme des geistigen Evangelii gewissermaßen vorbereiteter, als die palästinischen Juden, deren politische Messiaserwartung sie auch nicht theilten; dagegen aber wirkte ihr hochmüthiger Idealismus leicht eine geistliche Sättigung, welche, zumal bei der Leblosigkeit ihrer Messianischen Hoffnung überhaupt, doch dem Evangelium ihre Herzen verschloß. Der Geist der Alexandrinischen Juden, insbesondere der gemäßigteren, charakterisirt sich vornehmlich in Philo [1]).

1) Die vielen, an Umfang zum Theil sehr kleinen Werke des gelehrten (nur nicht jüdisch gelehrten) Alexandrinischen Juden Philo (gest. nach 40 n. Chr.), der auch bekannt ist als der Abgesandte seiner gedrückten Mitbürger an den Kaiser Caligula, sind vollständig am besten herausgegeben worden v. Thom. Mangey. Lond. 1742. 2 Bde. Fol. (Vgl. A. F. Dähne Einige Bemerkk. über die Schriften des Juden Philo, in den Theoll. Studien 1833. Heft 4. S. 984—1040, und C. G. L. Grossmann De Philonis Judaei operum continua serie ex ord. chronologico. Lips. P. I. 1841. 4.). — Ueber Philo's Lehrbegriff vgl. be-

In der Gegend um Alexandrien, am Mörissee, gab es auch eine dem Essenervereine ähnliche Theosophen-Secte, die der Therapeuten (θεραπεύειν nach dem damaligen Alexandrinischen Sprachgebrauche Gott dienen, also vorzugsweise die geistlichen Gottesverehrer), die wir am wahrscheinlichsten mit den Essenern aus der gemeinschaftlichen Quelle einer damals unter den Juden vorhandenen Richtung zur Theosophie und Mystik ableiten. Eingeschlossen in ihren Zellen (μοναστηρίοις und σεμνείοις), und nur an jedem Sabbath und zu einem einfachen Mahle und besonderen mystischen Feierlichkeiten an jedem 7ten Sabbath zusammenkommend, führten sie ein mehr contemplatives, weniger praktisches, strenger ascetisches Leben, als die Essener [1]).

§. 9.

Heidnische und jüdische Welt im Verhältnisse zu dem erscheinenden Christenthum.

Aus keiner der unter Juden und Heiden vorhandenen Geistesrichtungen, das erhellet nun klar aus ihrer Betrachtung, konnte das Christenthum hervorgehen. Weder die abgöttische und gottleere heidnische Volksreligion, noch ein sich selbst nicht mehr kennendes, erstorbenes und gottvergessenes Judenthum, weder der nur Hochmuth erregende Stoicismus, noch der nur Sehnsucht erweckende Platonismus, weder der starre, werk- und scheinheilige Orthodoxismus der Pharisäer, noch der nur auf das Irdische gerichtete Unglaube der Sadducäer, weder der particularistische Mysticismus der Essener und Therapeuten, noch der weisheitssüchtige Idealismus der Alexandrinischen Juden, Alles dies vermochte weder einzeln, noch im Zusammenwirken ein alle geistigen und sittlichen Bedürfnisse des Menschen stillendes und in Liebe lebendiges religiöses Lebensprincip, wie das christliche, hervorzubringen; allen diesen Elementen des Falschen konnte eine Religion der Wahrheit nicht entquellen. Nur mehr oder minder anknüpfen (die heidnischen umzugestalten, die jüdischen zu läutern) konnte sie an alle, nachdem allerdings durch alle und durch das gegenseitige Verhältniß der heidnischen und jüdischen Welt im Ganzen ihre eigne Erscheinung mannichfach vorbereitet und gefördert worden war. Wohl nehm-

sonders Neander's K. G. B. 1. S. 60 ff., Aug. Gfrörer Philo und die Alexandrinische Theosophie, 2 Thle., vornehmlich Th. I. Stuttgart 1831, und J. A. Dorner Die Lehre von der Person Christi. Th. 1. Abthl. 1. Stuttg. 1845. S. 21 ff.; auch Grossmann Quaestiones Philoneae. Lips. 1829. 4. Ueber jene Alexandrinische Richtung überhaupt Dähne Geschichtliche Darstellung der jüd. - alexandrin. Religionsphilosophie. Halle. 1834.

1) Vgl. Jos. Sauer de Essenis et Therapeutis disquisitio. Vratisl. 1829.

lich erscheint der damalige religiöse, und überhaupt der damalige Zustand der heidnischen und jüdischen Welt als eine besondere Vorbereitung für das Christenthum und seine Verbreitung. Gerade der offenbare Kampf der mancherlei religiösen Geistesrichtungen und das allen Suchenden in die Augen springende Unbefriedigende der vorhandenen Religionssysteme hatte ja das innere Bedürfniß nach einer neuen beseligenden Religion lebendig angeregt; und als sie nun erschienen war, wie das A. T. sie verheißen, trug zu ihrer leichteren und schnelleren Ausbreitung sodann auch äußerlich nicht wenig bei theils die damalige lebendige Verbindung der verschiedensten und entferntesten Völker in dem ungeheuren römischen Reiche, theils insbesondere die Ausbreitung jüdischer Colonieen in allen seinen Haupttheilen, wodurch so leicht die Kunde von der neuen Lehre von Jerusalem aus in alle Gegenden ausgehen konnte. Dazu ward nun noch die Sache des Christenthums bedeutend gefördert durch die damals, in der Zeit des Eintritts der Missionsperiode Israels in seinem Verhältnisse zu den Heiden, so große Menge der heidnischen Proselyten zum Judenthum; freilich nicht der vollendeten Proselyti justitiae (גֵּרֵי צֶדֶק), die ärgere Juden wurden, als die gebornen, aber wohl der Proselyti portae (גֵּרֵי שַׁעַר), der φοβούμενοι und σεβόμενοι τὸν θεόν im N. T., welche, von der ceremoniellen Werkheiligkeit und dem politischen Fanatismus der Juden unangesteckt, sich in herzlicher Ueberzeugung zu dem Einen Gott und seiner trostreichen Verheißung im A. T. bekannten, und demüthig tiefere Erleuchtung suchten, unter denen deshalb nachher das Evangelium am leichtesten Eingang fand, und die die besten Werkzeuge wurden zur Verbreitung desselben unter den Heiden.

Zweites Capitel.

Jesus Christus.

Vgl. [1]).

J. F. Kleuker Menschlicher Versuch über den Sohn Gottes und der Menschen. Bremen 1776. Ulm 1795.

Dess. Bibl. Sympathieen, oder erläut. Bemerkk. und Betrachtt. über die Berichte der Evv. von Jesu Lehren und Thaten. Schlesw. 1820.

1) Außer den älteren Schriften von Joh. Gerhard (de vita et resurrectione Christi: Harmonia IV evv., a M. Chemnitzio inchoata, a Pol. Lysero cont. atque a J. Gerh. absoluta. T. I—XI. Frcf.

M. F. Roos Lehre und Lebensgesch. des Sohnes Gottes nach den 4 Evv. Tüb. 1776. 2 Bde.

Th. Wizenmann Gesch. Jesu nach dem Matth. als Selbstbeweis ihrer Zuverlässigkeit. Lpz. 1789.

Beziehungsweise auch:

J. J. Heß Lebensgesch. Jesu. 8te Aufl. Zürich 1822. 23. 3 Bde. 8.

F. V. Reinhard Versuch über den Plan Jesu. 5te Aufl. von H. L. Heubner. Wittenb. 1830.

(K. Hase Leben Jesu. Lpz. 1829; 3te Aufl. 1840. — als literarische Materialiensammlung.) [1])

A. Neander Das Leben Jesu Chr. in s. geschichtl. Zusammenhange und s. geschichtl. Entwickl. Hamb. 1837. 3te A. 1839.

O. Krabbe Vorlesungen über das Leben Jesu. Hamb. 1839.

J. P. Lange Das Leben Jesu nach den Evv. dargestellt. Heidelb. 1844. bis jetzt B. I. u. B. II. Th. 1. (letzterer leider vorwaltend subjektivisch) [2]).

§. 10.

Grundzüge des neutestamentlichen Bildes von Jesu Christo und seinem Werke [3]).

Die h. Schrift erkennt in dem Menschen eine ursprünglich gottverwandte Natur. Dies Gottverwandte aber ist — nach dem

---

1652 fol.), Hoffmann und Sandhagen (Harmonie des Lebens Jesu), Is. Vossius (de vita et morte Christi), u. a.

1) Noch weniger freilich, als Hase, können irgend dem sachlichen Zwecke genügen: H. E. G. Paulus Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen [Paulusisch übersetzten] Gesch. des Urchristenth. Heidelb. 1828. 2 Bde. Dav. Friedr. Strauß Das Leben Jesu krit. bearb. Tüb. 1835 f. 2 Bde. 4te Aufl. 1840. [das berüchtigte erste Beispiel einer wesentlich nur mythischen Auffassung] nebst seinem Troß (den modificirenden Darstellungen von C. H. Weiße Die evangel. Gesch. krit. und philos. bearb. Lpz. 1838. 2 Bde, von A. F. Gfrörer Geschichte des Urchristenth. Stuttg. 1838. 3 Thle. in 5 Bden [welches Werk das Christenthum nur aus dem Judenthum zu Jesu Zeit erklärt und so all seines höheren Elements entkleidet], von Br. Bauer rc.), u. C. F. von Ammon Die Geschichte des Lebens Jesu. Lpz. 1842. 44. 2 Bde. [ein Werk, worin Jesus als Magus, das aber doch im Verhältniß zum Straußischen fast als moderat erscheint].

2) Vgl. auch A. Tholuck Die Glaubwürdigkeit der evangel. Geschichte. Hamb. 1837. (mit C. L. W. Grimm Die Glaubwürdigk. der evang. Geschichte. Jena 1845. — einer literarisch kritischen Zusammenfassung moderater Richtung), — und in anderem Bezug R. Stier Die Reden des Herrn Jesu. Barmen seit 1843. (noch unvollendet), mancher anderen neueren und neuesten bedeutungsloseren Schriften über diesen Gesammtgegenstand nicht zu gedenken.

3) Die Quelle, woraus die Ansicht von Christo und seinem Werke zu schö-

Gesetze der natürlichen Entwickelung, welches Gott nicht zurücknahm, da er die Schöpfung, weil sie gut war, nicht ungeschaffen machte — seit jenem ersten Ungehorsam der verführten Menschen gegen ein ausdrückliches Gebot Gottes nicht in seiner ursprünglichen Kraft und Reinheit mehr vorhanden, sondern ein fremdartiges Princip, das der Selbstsucht und Sünde, herrscht in des Menschen umsonst schwach sich sträubendem Wesen. Das Bewußtseyn dieses inneren Zwiespalts kann ihn nur unselig machen. Die ihm einwohnende Sünde und Schuld bezeugt ihm seine Entfremdung von Gott und des heiligen Gottes Zorn über ihn, und er hat nicht den Muth und die Kraft in sich, von sich selbst sich lossagend, dem Göttlichen allein sich zuzuwenden; er kann nach einer Hinwegnahme des seine Natur von Gott entfremdenden Bösen und nach einem Siege des Gottverwandten in ihr sich höchstens nur sehnen. Das ist das tief im Menschen gegründete Bedürfniß nach einer Erlösung, das in jedem Menschen um so lauter spricht, je ernstlicher er strebt, dem gebietenden Sittengesetze in und außer ihm, das stets nur Heiligkeit fordert, aber Kraft dazu nicht gibt, zu genügen; und auf diesem Erlösungsbedürfnisse ruht wie die dunkle Ahnung selbst des ganzen Heidenthums, so vornehmlich die klare Grundidee, die klare Grundlehre des A. T. von dem Messias.

Für den im A. T. verheißenen Messias nun erklärte sich Jesus Christus, und zwar in bestimmter Absicht (vgl. Matth. 21.; 16, 16. 17.; 26, 64.; 27, 11.; u. s. w.), und indem er der Messiasidee des großen Haufens der damaligen Juden selbst berichtigend entgegentrat. Man erwartete ja in dem Messias [1]) (in Verkennung freilich des Inhalts der alttest. Weissagung) nur einen vorzüglich weisen und guten Menschen, der durch den Propheten Elias plötzlich zum Messias geweiht, und mit göttlicher Kraft werde ausgerüstet werden, um sofort die Juden von der Herrschaft der Fremden zu befreien, über die Heiden aber

---

pfen, ist das ganze N. T., nicht blos (wenn auch vorzugsweise) der Inhalt der Evangelien. Das Viele, was Christus noch zu sagen hatte, und das die Jünger bei seinem Erdenleben noch nicht fassen konnten, weil es zuvörderst geschehen mußte, hat er nachher durch seinen Geist ihnen vollständig geoffenbart, und dies lesen wir in den Evangelien nur erst andeutungsweise.

1) Vgl. die Aeußerungen in den Evangelien mit den Nachrichten der ersten Kirchenväter, namentlich Justini M. dial. cum Tryph., und dem Charakter judaisirender Secten.

ein Strafgericht zu halten, und ein über die ganze Erde siegendes Reich zu gründen, dessen Mitglieder, Verehrer Jehovahs, alle Arten irdischen Glückes genießen sollten. Dieser Messiasidee waren Anfangs selbst mehrere der ersten Gläubigen zugethan, bei denen nun allerdings auch die sittlich religiösen Bedürfnisse neben der politisch irdischen Erwartung zum nothwendigen Bewußtseyn gekommen waren; reiner in ihrem Wesen, ja momentan in unmittelbar göttlicher Erleuchtung, wurde sie von manchen einzelnen Zeitgenossen Christi, einem Zacharias und Symeon (Luc. 1. 2.), aufgefaßt, und am reinsten von Dem, der — des Messias unmittelbarer Vorläufer — zwischen der alt- und neutestamentlichen Oekonomie die Grenze bildete, Johannes dem Täufer [1]); in ihrer vollen Klarheit aber erschien die Messiasidee sodann durch Christus selbst, der allein es deutlich verkündigte, sein Reich sei nicht von dieser Welt, und der im Kampfe sowohl gegen den Wahn der Juden und trotz des dadurch bewirkten Anstoßes, als ohne alle äußere Veranlassung und demuthsvoll wie immer, von seiner göttlichen Natur und Würde (als des lebendigen Gottes einigen Sohnes) klares Zeugniß gab, das alle Apostel im Heiligen Geiste wiederholen.

Der aber, in welchem so die Fülle göttlichen Wesens war, war zugleich, aus Liebe zu dem gefallenen Geschlecht, wahrer Mensch, und lebte als solcher, nur ohne Sünde (wiewohl dereinst in Wahrheit auch versucht, — vom Satan) und stets göttlicher Natur zugleich, mit allen menschlichen Empfindungen, nur durch die stete innigste Verbindung des Göttlichen und Menschlichen geheiligt. Sein ganzes irdisches Leben war eine fortlaufende Offenbarung der unerklärlichen Vereinigung der Gottheit und Menschheit in ihm, seiner Gottmenschheit, wie sie, schon in seiner Geburt, nach seiner überschwenglich leutseligen Herablassung, hervortretend und bei seiner Taufe verkündigt, auch einst auf dem Berge der Verklärung sichtbar hervorleuchtete; und in Beziehung auf dies Eine zusammenhängende große Wunder erscheinen alle äußerlichen einzelnen Wunder — die unmittelbaren Wirkungen der an die Gesetze der Erscheinungswelt, worunter sie sonst ihre unmittelbaren Wirkungen verbirgt, nicht gebundenen, geschweige denn nothwendig daran gebundenen göttlichen Macht — als etwas Natürliches. Bei ihnen allen aber traten diese Wirkungen der göttlichen Macht Chri-

1) S. über ihn mehr §. 11. u. vgl. auch unten §. 42. Anm.

sti nie vereinzelt hervor, sondern stets in der innigsten Beziehung auf seine Weisheit und Liebe. Leidenden in leiblichen Nöthen zu helfen, durch das Leibliche aber sie zum Geistlichen hinzuleiten, und als Erlöser vom geistlichen Elend sich ihnen zu bekunden, und überhaupt sodann für eine größere Anzahl seine göttliche Sendung zu beglaubigen, und durch solche allbemerkbare Eindrücke auf sein göttliches Wort und Werk aufmerksam zu machen: das war der Zweck seiner Wunder.

Christi irdische, für das sinnliche Auge unmittelbar sichtbare Wirksamkeit beschließt sein Tod zuvörderst, das tiefste, erschütterndste Wunder in dem Leben des Gottes- und Menschensohnes, und sodann die herrliche Thatsache seiner Auferstehung von den Todten, deren Folgen ihre Realität bezeugen, und die sich unter Umständen ereignete, die sie als ein Uebernatürliches unwiderleglich charakterisiren; letztere für ihn selbst der Uebergangspunkt von seinem irdischen Leben unter der Hülle menschlicher Schwäche zu einem höheren Zustande, in welchem seine göttliche Macht unverdeckter auch in seiner menschlichen Natur sich offenbarte, und für alle die Seinen die göttliche Beglaubigung und Bestätigung der durch ihn vollbrachten Erlösung von Sünde und Tod und des Teufels Herrschaft. — In nothwendigem Zusammenhange mit dieser herrlichen Thatsache steht die der Himmelfahrt Christi, welche ihn vollends zu einem verklärten göttlichen Seyn und allmächtigen, allgegenwärtigen Wirken und Herrschen, nur stets hinfort als Gottmensch, zurückführte, und welche, da eine Rückkehr des auferstandenen und über den Tod siegreichen Heilandes zu einem verherrlichten Seyn durch den Tod etwas an sich Undenkbares ist, und die ganze Bedeutung der Auferstehung wieder aufheben würde, gar nicht als abwesend gedacht werden kann. — Wie er aber gen Himmel gefahren ist, so wird er dereinst wiederkommen in Majestät, um sein Reich auf Erden zur Vollendung zu bringen, und seine kämpfende Gemeine zum Triumphe zu führen, der kein Ende nimmt.

Dieser Christus nun hat in seiner Lehre ein Ideal der Heiligkeit aufgestellt, wie kein Lehrer vor ihm, und dasselbe Ideal hat Er allein, wie in seinem Worte, so in seinem Leben ausgedrückt. Die Betrachtung dieses Ideals für sich allein aber dient nur zur um so klareren Erkenntniß der eignen Sünde und Gebrechlichkeit, und nicht zur Erlösung; als Erlöser kann

Christus nicht blos Lehrer und Vorbild gewesen seyn. Schon seine ganze Erscheinung gehörte zu dem Umfange des Erlösungswerks, als die Offenbarung des heiligen und barmherzigen Gottes in der von ihm entfremdeten Menschheit, die Offenbarung Gottes im Fleisch; und was nun Christus seitdem als Mensch gewirkt und gelitten, ist nur für die Menschheit geschehen, an ihrer Statt, zu ihrem ewigen Heil. Auf allen menschlichen Entwickelungsstufen hat er die Einigung und Einheit des Menschlichen und Göttlichen vollzogen und dargestellt, und das Ideal der Heiligkeit für die Menschheit in vollkommener Gerechtigkeit realisirt; am vollendetsten dies zuletzt in seinem Leiden, da er unter den schwersten Kämpfen um der Sünde der Menschen willen die Unterordnung des menschlichen Willens unter den göttlichen offenbarte. Zugleich aber ist Christi Leiden und Tod auch passiv die objective Thatsache geworden, wodurch den Menschen die Sündenvergebung erworben ist. Eine solche objective Thatsache mußte dies seyn; um Gottes willen, weil ohne sie seine Heiligkeit und Gerechtigkeit verletzt seyn würde, und um des Menschen willen, weil nur so der sich von Gott entfremdet fühlende Mensch ein sicheres Vertrauen auf die Wirklichkeit der Vergebung gewinnen konnte. Also übernahm denn der durchaus Sündlose, der Gottmensch, in der innigsten, wunderbarsten Liebe zur Menschheit, um ihre Sünde zu sühnen, die Leiden, die eine Folge und Strafe der Sünde der Menschheit waren, und zuletzt selbst den Gipfel derselben, den Todeskampf und Tod; er, der Heilige, empfand — nicht nach seiner Natur, die sündlos war, sondern in freiwilliger Hingebung aus Liebe — in seiner innigen Verbindung mit der Menschheit ihre Sünde und Schuld und Strafe, um dadurch, daß er es für sie trug als Schuldenlast einer Menschenwelt, sie davon zu befreien und ihr, der verdammungswürdigen, die ewige Seligkeit zu erwerben. In dieser Thatsache spricht sich wie die unendliche Liebe und Barmherzigkeit Gottes, so mit der Abscheulichkeit und Strafbarkeit der Sünde zugleich die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit aufs eindringlichste aus, und darum ist sie denn auch so göttlich vollkommen geeignet, das menschliche Herz zur gründlichen Umwandelung zu erschüttern.

Wie nun Christi menschliche Natur in seiner Auferstehung sich verherrlicht aus dem Tode erhob, zum Zeichen für die Menschen, daß Gott das Opfer vollgültig gewesen, so soll auf alle Menschen, die ihr inneres Verderben reuig erkennend, nach wah-

rer Heiligkeit ernstlich sich sehnend, und verzweifelnd, durch eigene Kraft sie zu erlangen, in selbstverleugnendem Glauben, als dem Anfangspunkte eines neuen inneren Lebens, Ihm sich anschließen und hingeben, auf Alle, die in Glauben und Taufe sein geworden, seine Verherrlichung sich fort verbreiten. So ist Christi Auferstehung der Anfangspunkt einer verherrlichten Gestalt der Menschheit, welches ist die wahre christliche Kirche, das neutestamentliche Reich Gottes auf Erden, worin der Erlöser nun Alles ist; objectiv, weil durch sein Leben und Leiden ein für allemal dem Gesetze des heiligen und gerechten Gottes, activ, wie passiv, volle Gnüge geschehen ist, und nun Alle, die da glauben und getauft sind, vor der göttlichen Heiligkeit als Eins mit Ihm erscheinen, das von Ihm vollzogene Ideal der Heiligkeit als an Aller Statt vollzogen, das von ihm Erduldete als für die Sünde Aller erduldet; subjectiv, weil die objective Thatsache der Erlösung etwas Lebendiges ist, weil, wenn die Gläubigen in herzlicher Buße und Zuversicht nur auf das Werk Christi, auf seine vollkommene Lebens- und Leidensgerechtigkeit und sein vollgültiges Opfer, ihr Vertrauen setzen, das Ideal seiner Heiligkeit, die dem Glauben zugerechnete Gerechtigkeit Christi, immer mehr in ihr eignes inneres Leben übergeht, vermöge ihrer Verbindung mit dem verklärten Erlöser auf Gottes Königsthron, durch die Wirkung des sie nach Gottes Wort erleuchtenden, sie beseligenden und heiligenden Heiligen Geistes und Jesu sie göttlich nährenden und allmächtig vereinenden heiligen Leibes, so daß erst nun das in Wort und Leben von Christo ausgesprochene höhere Sittengesetz für die Seinen in seinem Reiche eine lebendigere Bedeutung erhält, weil sie im wahren Glauben Freudigkeit und Kraft empfangen, ein heiliges Gesetz nach der Richtschnur der Lehre und des Lebens Christi annähernd auch im eignen Leben auszuüben, zum Preise Gottes in der kämpfenden und einst vollkommen in der triumphirenden Gemeine (vgl. §. 1.).

§. 11.

Menschliche Geschichte des Lebens Jesu.

Es ist in neuester Zeit der Versuch gemacht worden, die ganze menschliche Geschichte Jesu Christi, bis auf ein unbedeutendes und bedeutungsloses inconsequentes Residuum, zu mythisiren. Diese mythische Anschauungsweise aber beruht lediglich

auf ganz subjectiven Voraussetzungen (von der idealisirenden Tendenz der apostolischen Gemeine, der Unächtheit der Evangelien, der allmächtigen orientalischen Phantasie, der Unredlichkeit Christi selbst, der wesentlichen Divergenz der Evangelien, der Undenkbarkeit des Uebernatürlichen ꝛc.), und kämpft mit nur speziosen Waffen. Die Basis einer objectiven Darstellung des Lebens Jesu kann nur die geschichtliche seyn, gegeben in den vier kanonischen Evangelien, deren Aechtheit historisch kritisch unantastbar ist [1]), deren Inhalt selbst schon, mit dem der apokryphischen Evangelienreihe zusammengehalten, ein gewaltiges und entscheidendes Zeugniß für ihre Wahrheit ablegt, und deren Gesammtstimme um so bedeutungsvoller ist, da wir sie als literarische Repräsentation aller vier Hauptkirchen der apostolischen Zeit zu betrachten berechtigt sind [2]).

Nachdem im Alten Bunde die Verheißung von dem Messias in immer steigender Klarheit verkündet worden war, ging dieselbe in der israelitischen Jungfrau Maria, welche, wie Joseph, der zu ihrem Schirm und der Ehe Ehren ihr verlobte gesetzlich geltende Gemahl, aus dem Geschlechte Davids stammte [3]), unter der Fügung merkwürdiger Umstände zu Bethlehem, an dem längst geweissagten Orte, geschichtlich in Erfüllung. Der Erlöser der Menschheit von der Sünde wurde in einem dem sündhaften Entwickelungsgange der Menschennatur nothwendig enthobe-

1) Vgl. meine historisch kritische Einleit. ins N. T. Lpz. 1843. (Abschn. über die Evangelien). — Die Aechtheit der Evangelien ist ganz neuerlich selbst in einer dem geschichtlichen Christenthum so feindseligen kritischen Schrift, wie: Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältniß zu einander. Lpz. 1845., unbedingt zugestanden worden.

2) In Betreff anscheinender Divergenzen der Evangelien im Einzelnen, die so natürlich sind, und deren positiv vollkommenste Lösung Niemandem anzusinnen ist, halten wir es übrigens mit Luther (Walch Th. VII. S. 1729 ff.): „Christus nach seinem Einreiten in Jerusalem ist in den Tempel gezogen und hat da rumoret. Wann, ob um das erste oder letzte Osterfest seines Lehramtes, ist eine Frage, die ich nicht auflösen will. Die Evangelisten halten in den Mirakeln und Thaten Christi keine Ordnung, liegt auch nicht viel daran. Wenn ein Streit in der heil. Schrift entstehet, und man kann ihn nicht vergleichen, so lasse man es fahren."

3) Das Geschlechtsregister der Maria, als der natürlichen Mutter Jesu, gibt Lucas, das des Joseph, als des gesetzlich geltenden Vaters Jesu, Matthäus; s. K. Wieseler Die Geschlechtstafeln Jesu bei Matth. und Luc., in den Theol. Studd. und Kritt. 1845. H. 2. S. 361 ff.; vgl. auch F. Delitzsch Die bibl. proph. Theologie. Lpz. 1845. S. 86 ff.

nen Wunder ebenso wahrhaft, als unbefleckt, in die Menschenwelt geboren, und auch die Engelwelt — denn die in der Welt wirkenden Kräfte sind ja nicht ein todter Mechanismus — feierte die Geburt. Durch eine Herablassung des Waltens Gottes zu zeitlichem Bedürfniß und individueller Einsicht geleitet, folgend den auch unter den Heiden damals verbreiteten messianischen Ahnungen und Hoffnungen, bieten selbst Magier aus dem Morgenlande dem neugebornen Messias ihre Verehrung; die erste Kundmachung Christi als des Erlösers auch der Heidenwelt. Die frühste Zeit der Kindheit brachte nun Jesus nicht in der Heimath, sondern auf der Flucht vor der blutigen Bosheit des Herodes, von der die ganze übrige Geschichte überflüssiges Zeugniß gibt, in Aegypten zu. Nach der Rückkehr aus Aegypten nahm Joseph mit Maria seine Wohnung unter dem Bereiche des milderen Herodes Antipas in seinem früheren Wohnsitze Nazareth, und Jesu menschliche Individualität entwickelte sich nun in einem Familienkreise, der außer seiner Mutter und dem Pflegvater, dessen Lebensberuf auch Jesus mit betrieben zu haben scheint, aus einer Anzahl gewisser ἀδελφοὶ und ἀδελφαὶ Jesu bestand, d. i. aller Wahrscheinlichkeit nach [1]) entweder Geschwisterkinder mit Jesu Seitens der Maria, oder Kinder Josephs aus früherer Ehe. Wären Kinder der Maria selbst darunter zu verstehen, so hätte es ja der Ueberweisung der Maria durch den Gekreuzigten an den Johannes auf keine Weise bedurft. Aus Jesu Jugendgeschichte wirft nur der uns bewahrte tiefe Zug des 12jährigen Knaben im Tempel ein charakteristisches Licht auf seine ganze geistig menschliche Entwickelung. Am Alten Test. reifte menschlicherweise Christi messianisches Bewußtseyn, ohne daß er zu dem Stande eines jüdischen Gesetzlehrers bestimmt gewesen wäre, und ohne daß sein Bildungsgang irgendwie auf eine oder die andere der unter den Juden herrschenden theologischen Schulen zurückgeführt werden könnte. Endlich im 30sten Lebensjahre trat er öffentlich als Messias hervor. Seinen Auftritt verkündete vorlaufend Johannes der Täufer [2]), der Abschluß und

1) Denn der Ausdruck Erstgeborner, von Jesu gebraucht, entscheidet nichts, da er bei den Juden seine bedeutungsvolle Wahrheit hatte, auch wenn nur Ein Sohn da war.

2) Auch Jesu Verwandter nach dem Fleisch (Sohn des Zacharias und der Elisabeth), und nur 6 Monate früher geboren. — Ueber ihn überhaupt vgl. D. **Bax** de Joh. Baptista. Lugd. B. 1821; J. C. C. Leo:

die Vollendung der alttestamentlichen Zeitperiode an der Schwelle des Neuen Bundes. In den Steppenländern Judäas am Jordan nach Nasiräerweise in strenger Enthaltsamkeit geübt, trat Johannes im 15ten Regierungsjahre des Kaisers Tiberius (Luc. 3, 1) daselbst öffentlich auf, und rief mit ernster Predigt und mit einer sie besiegelnden Taufe als Symbol der Sinnesänderung sein Volk zur Buße, damit es also zum Eintritt in das herbeigekommene messianische Reich befähigt werde. Das ganze Leben des Volks ward dadurch aufgeregt. Auch Jesus nahte zur Taufe; er freilich nicht in dem Sinne der anderen Täuflinge, auch nicht um durch die Taufe etwas zu empfangen, was er nicht schon in sich trug; wohl aber um so bei der Nothwendigkeit seiner zugleich menschlichen Entwicklung die äußere Weihe zu seinem messianischen Amt und Werke als äußere Anregung und Bekräftigung des in ihm wohnenden göttlichen Lebens von dem zu empfangen, welcher die Nähe des messianischen Reichs zu verkündigen ordentlich berufen war, und dabei durch göttliches Wort und göttliche Erscheinung überhaupt und auch (Joh. 1, 31 ff.) dem Täufer insbesondere in seiner höchsten Würde und Hoheit schon jetzt feierlich beglaubigt zu werden. Auch nachher blieb Johannes in dem ihm angewiesenen Berufe, willig und freudig abnehmend, während Christus zunahm, göttlich erleuchtet über das ganze Wesen und den ganzen Zweck des messianischen Reichs, (das er prophetisch durch Leiden des Lammes Gottes begründet werden sah), wenngleich allerdings wohl ohne noch das Geheimniß der Erlösung in seiner wirklich realisirten vollsten Tiefe erschauen zu können, ehe es geschehen war (Matth. 11, 2 ff.). Nun aber war die Stunde gekommen, daß Christus selbst sein Werk zu vollführen begann. Als ein Zeugniß siegreichen Kampfes, in welchem zugleich die ganze Bedeutung und Geschichte seines Lebens und Reichs vorgebildet ist, schließt die evangelische Erzählung [1]) von der Versuchung Christi (in welcher der von außen, und bei Christi Sündlosigkeit eben nothwendig nur von außen an ihn herantretende Versucher ihn in das sündige Gesammtleben

---

pold Joh. der Täufer. Halle 1825; u. a. Schrr. Auch unten §. 42. Anm.

1) Sie ist dem Charakter der Darstellung nach nicht Parabel, sondern Geschichte; ob dann aber in allem Einzelnen als buchstäblich sichtbar geschehen zu deutende Geschichte, hat die Exegese zu entscheiden.

nen Wunder ebenso wahrhaft, als unbefleckt, in die Menschenwelt geboren, und auch die Engelwelt — denn die in der Welt wirkenden Kräfte sind ja nicht ein todter Mechanismus — feierte die Geburt. Durch eine Herablassung des Waltens Gottes zu zeitlichem Bedürfniß und individueller Einsicht geleitet, folgend den auch unter den Heiden damals verbreiteten messianischen Ahnungen und Hoffnungen, bieten selbst Magier aus dem Morgenlande dem neugebornen Messias ihre Verehrung; die erste Kundmachung Christi als des Erlösers auch der Heidenwelt. Die frühste Zeit der Kindheit brachte nun Jesus nicht in der Heimath, sondern auf der Flucht vor der blutigen Bosheit des Herodes, von der die ganze übrige Geschichte überflüssiges Zeugniß gibt, in Aegypten zu. Nach der Rückkehr aus Aegypten nahm Joseph mit Maria seine Wohnung unter dem Bereiche des milderen Herodes Antipas in seinem früheren Wohnsitze Nazareth, und Jesu menschliche Individualität entwickelte sich nun in einem Familienkreise, der außer seiner Mutter und dem Pflegvater, dessen Lebensberuf auch Jesus mit betrieben zu haben scheint, aus einer Anzahl gewisser ἀδελφοὶ und ἀδελφαὶ Jesu bestand, d. i. aller Wahrscheinlichkeit nach [1]) entweder Geschwisterkinder mit Jesu Seitens der Maria, oder Kinder Josephs aus früherer Ehe. Wären Kinder der Maria selbst darunter zu verstehen, so hätte es ja der Ueberweisung der Maria durch den Gekreuzigten an den Johannes auf keine Weise bedurft. Aus Jesu Jugendgeschichte wirft nur der uns bewahrte tiefe Zug des 12jährigen Knaben im Tempel ein charakteristisches Licht auf seine ganze geistig menschliche Entwickelung. Am Alten Test. reifte menschlicherweise Christi messianisches Bewußtseyn, ohne daß er zu dem Stande eines jüdischen Gesetzlehrers bestimmt gewesen wäre, und ohne daß sein Bildungsgang irgendwie auf eine oder die andere der unter den Juden herrschenden theologischen Schulen zurückgeführt werden könnte. Endlich im 30sten Lebensjahre trat er öffentlich als Messias hervor. Seinen Auftritt verkündete vorlaufend Johannes der Täufer [2]), der Abschluß und

1) Denn der Ausdruck Erstgeborner, von Jesu gebraucht, entscheidet nichts, da er bei den Juden seine bedeutungsvolle Wahrheit hatte, auch wenn nur Ein Sohn da war.

2) Auch Jesu Verwandter nach dem Fleisch (Sohn des Zacharias und der Elisabeth), und nur 6 Monate früher geboren. — Ueber ihn überhaupt vgl. D. **Bax** de Joh. Baptista. Lugd. B. 1821; J. C. C. Leo:

die Vollendung der alttestamentlichen Zeitperiode an der Schwelle des Neuen Bundes. In den Steppenländern Judäas am Jordan nach Nasiräerweise in strenger Enthaltsamkeit geübt, trat Johannes im 15ten Regierungsjahre des Kaisers Tiberius (Luc. 3, 1) daselbst öffentlich auf, und rief mit ernster Predigt und mit einer sie besiegelnden Taufe als Symbol der Sinnesänderung sein Volk zur Buße, damit es also zum Eintritt in das herbeigekommene messianische Reich befähigt werde. Das ganze Leben des Volks ward dadurch aufgeregt. Auch Jesus nahte zur Taufe; er freilich nicht in dem Sinne der anderen Täuflinge, auch nicht um durch die Taufe etwas zu empfangen, was er nicht schon in sich trug; wohl aber um so bei der Nothwendigkeit seiner zugleich menschlichen Entwicklung die äußere Weihe zu seinem messianischen Amt und Werke als äußere Anregung und Bekräftigung des in ihm wohnenden göttlichen Lebens von dem zu empfangen, welcher die Nähe des messianischen Reichs zu verkündigen ordentlich berufen war, und dabei durch göttliches Wort und göttliche Erscheinung überhaupt und auch (Joh. 1, 31 ff.) dem Täufer insbesondere in seiner höchsten Würde und Hoheit schon jetzt feierlich beglaubigt zu werden. Auch nachher blieb Johannes in dem ihm angewiesenen Berufe, willig und freudig abnehmend, während Christus zunahm, göttlich erleuchtet über das ganze Wesen und den ganzen Zweck des messianischen Reichs, (das er prophetisch durch Leiden des Lammes Gottes begründet werden sah), wenngleich allerdings wohl ohne noch das Geheimniß der Erlösung in seiner wirklich realisirten vollsten Tiefe erschauen zu können, ehe es geschehen war (Matth. 11, 2 ff.). Nun aber war die Stunde gekommen, daß Christus selbst sein Werk zu vollführen begann. Als ein Zeugniß siegreichen Kampfes, in welchem zugleich die ganze Bedeutung und Geschichte seines Lebens und Reichs vorgebildet ist, schließt die evangelische Erzählung [1]) von der Versuchung Christi (in welcher der von außen, und bei Christi Sündlosigkeit eben nothwendig nur von außen an ihn herantretende Versucher ihn in das sündige Gesammtleben

---

vold Joh. der Täufer. Halle 1825; u. a. Schrr. Auch unten §. 42. Anm.

1) Sie ist dem Charakter der Darstellung nach nicht Parabel, sondern Geschichte; ob dann aber in allem Einzelnen als buchstäblich sichtbar geschehen zu deutende Geschichte, hat die Exegese zu entscheiden.



zeugen [1]); er scheidet aber, nicht um abzuscheiden, sondern um nun hinfort alle Tage bei ihnen seyn zu können bis an der Welt Ende, als Herr und Haupt der Kirche, seiner Erlöseten [2]).

Ueber einige die Geschichte Jesu betreffende historisch kritische Einzelpunkte.

1. Was die chronologischen Bestimmungen über das Leben Jesu betrifft [3]), so läßt sich zuvörderst der Geburtstag Jesu nicht mit Sicherheit angeben [4]).

Als das Jahr seiner Geburt nimmt die christliche Zeitrechnung, (die erste, die Berechnungen solcher Art anstellte), die im 6ten Jahrhundert durch Dionysius Exiguus aufgebrachte, von Beda Venerabilis allgemeiner bekannt gemachte, und von Pipin und Carl dem Großen zuerst in öffentlichen Verhandlungen gebrauchte Aera Dionysiana, die von Christi Geburt an zählt [5]), auf Grund einiger Andeutungen der Schrift, besonders ausgehend von der Zeit des Auftritts des Johannes, das Jahr 754 ab U. cond. (3943 nach der Welt-

1) Von Matth. 26, 64; Joh. 3, 13; 6, 52. 62; 20, 17; auch von beiden in den Berichten über die Art des Seyns Christi nach der Auferstehung, so wie von Petrus, 1 Petr. 3, 22 und Apg. 2, 33; 5, 31 u. s. w.

2) So ist denn allerdings die Himmelfahrt nicht der Schluß eines Alten, sondern der Anfang eines Neuen, weshalb auch nicht sowohl die Evangelien damit schließen, als vielmehr die Apostelgeschichte damit beginnt.

3) Hierüber sind neuerlich die gründlichsten Untersuchungen angestellt worden von K. Wieseler Chronologische Synopse der vier Evangelien. Hamb. 1843. 8.

4) Nach Clemens Alex. Strom. I. p. 340 hielten Einige den 25. Pachon (20. Mai), Andere den 24. oder 25. Pharmuthi (19. oder 20. April), für den Geburtstag. Etwas später fing man an, den Tag des Epiphanienfestes (6. Jan.), und dann immer allgemeiner den des Weihnachtsfestes dafür zu nehmen (Sulpic. Sev. hist. s II, 27). Dieser letzteren gewöhnlich gewordenen Monats- und Tagsbestimmung liegt wahrscheinlich ein historisch traditionelles Datum zum Grunde, weil sich dieselbe nebst der Feier am 25. Dec. sonst so schwer erklärt. — Sehr natürlich trat überhaupt im Bewußtseyn der alten Kirche die Geburt des HErrn vor den Thatsachen seines Lebens, insonderheit vor Tod und Auferstehung, etwas zurück.

5) Vor der aera Dionysiana war die sogenannte aera Diocletiana, auch wohl aera martyrum genannt, gebräuchlich, deren Anfang von Einigen mit dem Regierungsantritt Diocletians um 284, von Anderen ins Jahr 302 gesetzt wird, wo die Diocletianische Verfolgung begann. Diese Aera hatte die Reihenfolge der Kaiser zu ihrer Basis. — Vgl. übrigens Hamberger de epochae christianae ortu et auctore. Jen. 1707, und Jani Historia aerae Dionysianae. Viteb. 1715.

schöpfung) an, was jedoch um 3 oder 4 Jahre [1]) zu spät ist [2]), weil Christus nach Matth. 2, 1. 19. noch einige, obwohl wenige, Zeit vor dem Tode des jüdischen Königs Herodes (des Gr.) geboren wurde, Herodes aber 751 ab U. c. gestorben ist [3]).

Nach Luc. 3, 1. vgl. V. 23. trat Jesus ungefähr im 15ten Jahre der Regierung des Tiberius und im 30sten Jahre seines menschlichen Alters als Lehrer auf, und starb am Kreuze [4]), nachdem er als Lehrer wenigstens drei, wahrscheinlich aber [5]) vier Passahfeste gefeiert, mithin wenigstens über zwei und wahrscheinlich über drei Jahre gelehrt hatte (s. Joh. 2, 13; 6, 4; 11, 55; 5, 1.) [6]). Die im Alterthum

---

1) Nach F. Münter's „Stern der Weisen" Copenh. 1827., um 7 Jahre, indem er seine Annahme auf die damalige Planetenconjunctur des Jupiter und Saturn gründet, deren Identität mit dem Stern der Weisen freilich mindestens ganz unerweislich ist.

2) Auch die ältesten und unterrichtetsten Kirchenlehrer (Irenaeus adv. haer. III, 25; Tertullian. adv. Judd. c. 8.; Clem. Alex. Strom. I. p. 339; Epiphanius haer. LI, 22.) bezeichnen das Jahr 752 ab U als Christi Geburtsjahr.

3) Vgl. Süskind Neuer Versuch über chronol. Standpunkte für die Apostelgesch. und das Leben Jesu, in Bengel's Archiv für die Theol. Bd. I. St. 1. 2.; auch aus früherer Zeit Sanclementius de vulgaris aerae emendatione libb. IV. Rom. 1793., A. Bynaeus de natali J. Chr. libb. II. Amst. 1689, u. A. (Christus ist also wirklich geboren etwa im J. 3 oder 4 vor Chr. aer. Dion.).

4) Das Datum des Todes Christi fällt nach allen römischen Kirchenscribenten der ersten 5 Jahrhunderte in die Zeit des Consulats der beiden Gemini, des C. Rubellius und C. Fusius, d. i. ins J. 782 ab U. So Tertullian l. l., Lactantius (inst. IV, 10), Augustin de civ. Dei XVIII, 54 u. de trin. IV, 5 (Augustin und Tertullian bezeichnen den 25. März als Todestag), Clemens Alex., Prosper im Chronicon ꝛc. (Nach Gemberg — s. Anm. 6 — wäre Christi Tod erfolgt im J. 782 im April, als im J. 33 nach Christi wirklicher Geburt oder im J. 29 der Dionysischen Aera).

5) Nach der Untersuchung in E. W. Hengstenberg Christologie des Alt. Test. Th. II. (Berl. 1832.) S. 561—569.

6) Ueber die Dauer des Lehramtes Christi finden wir blos bei Johannes chronologische Bestimmungen, indem derselbe die Gegenwart Christi als Lehrer auf 3 und wahrscheinlich 4 verschiedenen Passahfesten zu Jerusalem anführt (vgl. dazu Hengstenberg a. a. O.). Die drei Synoptiker erwähnen mit Bestimmtheit nur Christi Zugegenseyn auf Einem, dem letzten Passah, und ihr durchaus realer Zweck macht den Mangel genau chronologischer und localer Bestimmung sehr erklärlich, wozu noch kommt, daß die von den Synoptikern referirte Art des Verhaltens Christi bei dem letzten hierosolymitanischen Passah (vgl. oben S. 46. Anm. 5.) doch deutlich darauf hinweiset, daß derselbe nicht zum ersten Mal in solchem Verhältniß sich zu Jerusalem befand. (Ganz neuerlich übrigens hat A. Gemberg „über Jesu Wirksamkeit in Galiläa nach

sehr verbreitete Annahme, daß Christus nur Ein Jahr gelehrt habe, stützt sich blos auf die gar nicht historische Stelle Jes. 61, 1. 2. vgl. Luc. 4, 19.

2. Christus selbst hat, dem Schweigen der beglaubigten evangelischen Kunden und uralter Ueberlieferung zufolge, etwas Schriftliches nicht hinterlassen. Nicht etwa blos die Mittheilung einer neuen Lehre, sondern die Mittheilung eines neuen göttlichen Lebens war ja sein Zweck; zur Lehrmittheilung aber waren — wie Augustin sagt (de consensu evv. 3. c. ult.) — die Apostel seine Hände. Es war ja auch fürwahr genug, wenn der Heiland das that, was kein Anderer statt seiner thun konnte (als Heiland leben, sterben, auferstehen); und um so besser, daß er nur dies that, damit die spätere Zeit in keiner Ungewißheit bliebe, was der Zweck seiner Sendung gewesen. Das, was Andere statt seiner thun konnten, durfte ihnen unverkürzt überlassen seyn.

Was eine spätere Zeit über ein Schreiben Christi gefabelt hat, zeigt sich leicht eben als Fabel. Der durch Eusebius nehmlich (hist. eccles. I, 13) angeblich (und warum nicht wirklich?) im Archiv der Edessenischen Kirche aufgefundene, aus dem Syrischen ins Griechische übersetzte und so uns überkommene Briefwechsel Christi mit Abgarus, König (Toparch) von Edessa [1]), wonach Abgarus in einer schweren Krankheit Christum brieflich bat, zu ihm zu kommen und ihn zu heilen, und Christus ihm erwiederte, daß er jetzt zwar nicht kommen könne, nach seiner Himmelfahrt aber einen seiner Jünger zu ihm senden werde, trägt schon im Inhalte des s. g. Briefes Christi das Gepräge der Unächtheit. Dieser Brief Christi erscheint ohnehin aus neutest. Ausdrücken zusammengesetzt, und der des Königs hat nicht die Form orientalischer fürstlicher Schreiben; auch würde ein Schreiben von Christi eigener Hand nicht bis ins 4te Jahrh. in der Kirche verborgen geblieben seyn. Immer aber hat man doch nur ganz triftigen Grund, den Brief Christi für erdichtet zu halten [2]); der des Abgarus mag fraglicher bleiben [3]).

3. Unter den außerevangelischen gleichzeitigen Nachrich-

Marcus," in den Theol. Studien und Kritt. 1845. H. 1. S. 62 ff., die chronologischen Angaben des Johanneischen Evangelii auch aus den ersten drei, und zwar namentlich aus Marcus, eben dahin zu vervollständigen gesucht und gewußt, daß die öffentliche Wirksamkeit Jesu etwas über 3 volle Jahre mit Einschluß von 4 Paßahfesten umfaßt, deren zwei, das erste und letzte, er besucht, die anderen nachweislich in Galiläa still gefeiert habe.).

1) Abgar ist ein Edessenischer Dynastiename.

2) Vgl. J. S. Semler de Christi ad Abgarum epistola. Hal. 1763. 4.

3) Die Aechtheit beider Briefe vertheidigt noch neuerlich Rinck Von dem Br. des K. Abgar rc., in C. F. Illgen Zeitschrift für die histor. Theologie. 1843. H. 2. Nr. 1.

ten über Jesus ist die wichtigste die Stelle des Josephus Archaeol XVIII, 3, 3. [1]). Sie lautet vollständig, wie sie uns auch schon durch Eusebius (hist. eccl. I, 11. und Demonstr. ev. III, 5.) bekannt wird, also: „In dieser Zeit erschien Jesus, ein weiser Mann, [wenn man ihn anders einen Menschen nennen darf; denn] er verrichtete wunderbare Werke, [er war ein Lehrer derjenigen Menschen, welche willig die Wahrheit annahmen,] und er gewann für seine Lehre viele Juden und Heiden. [Er war der Messias] [2]). Nachdem ihn auf die Anklage der vornehmsten Männer unter uns Pilatus zum Kreuzestode verurtheilt hatte, ließen die noch nicht von ihm, welche ihn zuerst geliebt hatten; denn er erschien ihnen nach drei Tagen wieder lebendig, [wie die göttlichen Propheten dies und vieles andere Wunderbare von ihm vorausgesagt hatten]. Noch bis jetzt hat sich die Gesellschaft der Menschen erhalten, welche nach ihm sich Christen genannt haben."

Daß ein Christ diese Stelle in ihrem Gesammtinhalt nicht eingeschoben hat [3]), geht schon aus ihrem für einen Christen wenig sagenden Inhalte hervor; auch findet sie sich ja in allen Handschriften des Josephus und Eusebius, und ohnehin wäre ein völliges Ignoriren der Geschichte Christi durch Josephus fast unbegreiflich. Dagegen aber macht es auch der Charakter des Josephus, der einerseits bei allem Eklekticismus äußerlich confessionell doch Jude war und blieb, und bei dem andererseits die Messiasidee so sehr verwischt war, daß er in den Propheten nur Hinweisungen auf einen von Palästina ausgehenden wichtigen König fand und dies auf Vespasian anwandte (de bello Jud. VI, 5, 4.), sehr fraglich, ob die Stelle in ihrem Gesammtinhalte, und namentlich auch mit Einschluß der als Josephinisch allein bedenklichen, von uns eingeklammerten Worte, vom Josephus selbst herrühre, ob also nicht etwa die zuletzt bezeichneten verhältnißmäßig wenigen Worte als Interpolation zu fassen seyn dürften. Gleichwohl würde nun doch auch in diesem Falle die vollständige Aufnahme in alle Handschriften des Josephus und Eusebius nicht wohl begriffen werden können. Immerhin möglich daher, daß denn doch Josephus selbst, der ja auch nach der

---

1) Außer dieser Josephinischen Stelle kommen aus der näheren Folgezeit nur noch wenige spärliche Aeußerungen bei röm. Schriftstellern in Betracht, besonders Tacitus Annal. XV, 44.

2) Ὁ χριστὸς οὗτος ἦν. Wollte oder dürfte man χριστός hier als nomen propr. fassen („er war der Christus," mit Beziehung auf den schon damals so bekannten abgeleiteten Namen der eben zuvor und noch weiter im Folgenden kurz beschriebenen Christen, so fiele das Aechtheitsbedenken hier weg — In Hieronymus' Uebersetzung lauten die Worte putabatur esse Christus, und diese, wenn sie die ursprüngliche Lesart enthielten, (vgl. das Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ — Archaeol. XX, 9, 1.), wären freilich ganz unbedenklich.

3) Die vielen von jeher über die Aechtheit oder Unächtheit der Stelle erschienenen Schriften s. in Gieseler's K. G. 2te Aufl. Th. 1. S. 72 ff.

ganzen Stelle immer Christum nur für einen bloßen Lehrer hielt, und darum bei seinem für religiöse Einflüsse überhaupt minder geöffneten Charakter nicht nothwendig Christ zu werden brauchte, die ganze Stelle (zumal nach Hieronymus' Recension oder selbst nur bei mildernder Deutung; vgl. S. 51. Anm. 2.) geschrieben haben dürfte [1]).

4. Unter den Nachrichten über Jesum, die sich offenbar fälschlich für gleichzeitige ausgeben, sind die merkwürdigsten zwei Epistolae Pilati ad Tiberium, (in J. C. Thilo Codex apocryphus N. T. P. I. Lips. 1832. p. 796—802) [2]), welche kurz, aber freilich in fast christlichem Tone, das mit Jesu Geschehene berichten [3]). An diese schließt die ausführlichere Ἀναφορὰ Πιλάτου περὶ Ἰ. Χρ. (Thilo l. l. p. 803 sqq.) sich an.

Noch weit mehrere, aber auch viel deutlicher apokryphische Nachrichten über Jesus (und seine Anverwandten nach dem Fleische) enthalten die apokryphischen Evangelien, Erzeugnisse eines durch die großartige Einfalt und Schlichtheit der canonischen Evangelien nicht befriedigten Geschmacks und einer wundersüchtigen mährchenhaften Tendenz der Jahrhunderte nach der apostolischen Zeit, übrigens unbekannten, meist wohl häretischen Ursprungs [4]): namentlich das griechische Protevangelium (evangelische Vorgeschichte) Jacobi (Thilo l. l. p. 161—273), das griechische Evangelium Thomae p. 277—315), und das griechische Evangelium Nicodemi (p. 489—795), welches letztere den Inhalt der Epp. Pilati erweitert und in eine andere Form gießt, ferner die arabische Historia Josephi fabri lignarii (p. 3—61), das arabische Evangelium infantiae Servatoris (p. 65—131), das lat. Evangelium de nativitate S. Mariae (p. 319—336) und die lat. Historia de nativitate Mariae et de infantia Salvatoris (p. 339—400). Diese sogenannten Evangelien bieten in Ausführung ihrer Tendenz vermeintlich historischer Ausfüllung der durch die canonischen Evangelien gelassenen Lücken gewiß manche aus reiner Tradition überkommene Kunden dar, in denen nur freilich auch hier Wahres und Falsches nicht mehr sicher geschieden werden kann [5]).

---

1) Der neueste Vertheidiger der vollständigen Aechtheit ist F. H. Schoedel Flav. Josephus de J. Chr. testatus. Vindiciae Flavianae. Lips. 1840.

2) Der erstere Brief auch griechisch in Thilo Progr. Acta ss. app. Petri et Pauli. Hal. P. I. 1837. p. 26 sq.

3) Der kürzere und römischer gehaltene zweite unter diesen Briefen (l. l. p. 801. 2) bekennt unter Anderem von Christo: Virum hercle ita pium, ita severum nulla ante aetas habuit, nec habitura est.

4) Historisch literarische Notizen über dieselben s. auch in meiner Einleitung ins N. T. (beim Abschn. von den Evv.) S. 193 f. 206—213.

5) Betrachten wir kurz die einzelnen.

a. Das Protevangelium Jacobi, unstreitig das älteste und noch am würdigsten gehaltene unter allen, (es ist weit minder reich an Wunderhaftem, auch einfacher in der Sprache und edler im Ton, als

Drittes Capitel.

Erste Erscheinung der christlichen Kirche in der Menschheit.

§. 12.

Der Anfangspunkt der eigenthümlich christlichen Kirche ihrem Wesen nach ist Christi Auferstehung, wie der auferstandene Christus ihr HErr und Haupt ist; der Anfang ihrer Geschichte

---

die übrigen), rührt, schon von Origenes ausdrücklich erwähnt, vielleicht noch aus dem 2ten oder wenigstens aus dem 3ten Jahrhundert her. Der Haupttheil dieses Buchs (darin C. 18. nach Sprache und Zusammenhang wohl als jüngeres Einschiebsel) erzählt die Geburts- und Jugendgeschichte der Maria bis einschließlich zur Geburt Jesu; sodann folgt ganz kurz, mit den Worten unserer Evangelien, die Geschichte des Besuchs der Magier und der Flucht nach Aegypten, und endlich ein ausführlicher Bericht über den gewaltsamen Tod des Vaters Johannes des Täufers. Das Buch berichtet gewiß nicht wenig Glaubhaftes aus reiner Ueberlieferung über die Mutter Jesu, ihre Abstammung und Verhältnisse, wie denn überhaupt manches darin Mitgetheilte, wahrscheinlich aus der gemeinsamen Ueberlieferung, auch schon von Justinus Martyr und Clemens Alex. erzählt wird. Es erscheint darin Cap. 4. Maria, im Gegensatz gegen die spätere katholische Lehre von der immaculata conceptio, als Frucht ehelicher Gemeinschaft ihrer lange kinderlos gewesenen Eltern Joachim und Anna; seit ihrem 3ten Lebensjahre ward Maria, nach C. 7, dem elterlichen Willen gemäß, im Tempel erzogen; seit dem 12ten, nach C. 8 ff., als Tempeljungfrau durchs Loos dem Joseph zur Obhut anvertraut; im 15ten Jahre — C. 12 — ward sie die Mutter des Heilandes ꝛc.: Bestimmungen, wie sie auch wesentlich in allen übrigen Apokryphen sich wiederfinden, und die selbst auch der Koran Sure 3 großentheils aufgenommen hat. Doch auch diesem Evangelium, seinem Kerne fehlte die schirmende Hand der katholischen Kirche, wiewohl es in der griech. und morgenländ. Kirche eine weite Verbreitung erlangte, und daselbst häufig bei kirchlichen Festen, der Maria besonders, gebraucht wurde. Die Kirchenväter schreiben es als Verfasser „einem gewissen Jacobus" zu, wie sich denn auch im Buche selbst, C. 25, ein Jacobus zu Jerusalem nennt, aus dem eine spätere Ueberlieferung, auch in den meisten Handschriften, bestimmt den ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου gemacht hat. Es ist neuerlich besonders edirt worden von Suckow. Vratisl. 1841.

b. Eines der abenteuerlichsten apokryphischen Evangelien dagegen, sicher gnostischen Ursprungs seinem Charakter zufolge, und namentlich von den Manichäern hochgeachtet, ist das sogenannte Evangelium des Thomas, welches, schon von Origenes homil. I. in Luc. (falls hier nicht ein gleichnamiges anderes Buch gemeint ist) erwähnt, die Kindheitsgeschichte Jesu von seinem 5ten bis 12ten Jahre mit einer Menge der zum

aber ist Christi Himmelfahrt, und ihr sichtbarer Eintritt in die Welt wird im Großen und Ganzen erst bezeichnet durch das erste große Werk des zur Rechten des Vaters sitzenden Christus,

---

Theil anstößigsten (mitunter geradezu alberner und boshafter) Wunder ausstaffirt.

c. Das sogenannte Ev Nicodemi, nächst dem Protevangelium das wichtigste und angesehenste, ist das einzige, welches den schon canonisch hinlänglich erörterten Schlußtheil des Lebens Jesu noch mit historischem Material umkleidet. Es erscheint aus 2 heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzt, einer weitläuftigen protokollarischen Relation über Jesu Verhör, Hinrichtung und Auferstehung, und einer historisch phantastischen Darstellung der Höllenfahrt Christi. Beide sind wahrscheinlich von jüdischer, judenchristlicher Abkunft und von apologetischer Tendenz in Bezug auf die Juden, und manchen Berichten des älteren ersten Theils, der als eine Erweiterung der Epistolae Pilati erscheinen kann, ist eine historische Grundlage schwerlich abzusprechen. Das Buch in seiner jetzigen Gestalt ist indeß kaum vor dem 5ten Jahrhundert entstanden (die Angabe des Vorredners von der Abfassung durch den Nicodemus zu Christi Zeit erscheint als Fiction), wiewohl es das Abendland des späteren Mittelalters sehr hoch gehalten hat.

d. Die arabische Geschichte Josephs, vielleicht aus dem 4. Jahrh. von einem mit jüdischen Vorstellungen vertrauten Verfasser, malt in Predigt-Ton und Weise die Geschichte des Pflegvaters Christi, sowohl seines Lebens, auf Grund zum Theil der protevangelischen Kunden, als vorzüglich seines Todes, wunderhaft aus.

e. Das arab. Ev. der Kindheit Jesu, aus mehreren nach Form und Inhalt nur locker zusammenhängenden Theilen bestehend, vielleicht nestorianischen Ursprungs aus dem 5. Jahrhundert, stellt, zum Theil auf Grund der Berichte im Ev. Thomae, die Geschichte Jesu von seiner Geburt bis zum 12ten Lebensjahre mit besonderer Rücksicht auf Verherrlichung der Maria in mährchenhaftester, zum Theil kindischer, mitunter selbst obscöner Weise dar.

Endlich f. und g die jüngsten unter den apokryph. Evv. sind die beiden lateinischen, da bis zum 6ten Jahrh. der Geist der abendländischen Kirche sich entschieden gegen die Aufnahme des Apokryphischen aus dem Orient gesträubt hatte. Das Ev. de nativitate Mariae ist eine Art eigenthümlicher nicht übler Auszug aus dem Protevangelium; die hist. de nat. Mariae et de infantia Salv. folgt zuerst auch im Wesentlichen jenem letzteren, schließt aber dann sich am meisten dem arab. Kindheitsevangelium an, wiewohl auch mit einer Menge eigenthümlicher Erzählungen, die nun zwar auch das mährchenhaft Wunderbare nicht mindern, doch unschuldiger zeichnen.

Gewiß liegt in dem Charakter all dieser apokryphischen Evangelien insgesammt mit der kräftigste innere Beweis für die Aechtheit unserer canonischen.

durch die Ausgießung des Heiligen Geistes am ersten christlichen Pfingsten.

Wiederholt hatte Christus seinen Jüngern den Heiligen Geist verheißen, der in den vollen Sinn seiner Lehre und seines Werkes sie einführen und ihren ganzen Lebenszustand umbilden solle, und er verließ sie um dieser Verheißung willen in der festen Zuversicht, daß durch solche schwache Werkzeuge im Kampfe mit der ganzen Welt das Wort verbreitet werden sollte, wodurch die Welt umgewandelt würde. Mit der ersten im Großen geschehenden Offenbarung nun dieses Heiligen Geistes in der Menschheit — dem Zielpunkte aller blos fragmentarisch vorlaufenden im Alten Bunde — trat, wie dereinst mit der Offenbarung des Gesetzes die Religion des Gesetzes, so jetzt die christliche Kirche in die Menschheit ein, um fortan ohne Aufhören durch das Band dieses Geistes alle ihre ächten Glieder zu Einem großen Leibe, woran Christus das Haupt ist, zu verbinden, und dadurch, mit einem neuen göttlichen Leben sie erfüllend und zur Nachfolge Jesu sie kräftigend, zur Theilnahme an Seinem ewigen Königreiche sie zu versiegeln. Am 50sten Tage nach der Auferstehung des HErrn, dem 10ten nach seiner Himmelfahrt, einem Sonntage, einmüthig zu Jerusalem versammelt, — an dem jüdischen Feste der Darbringung der Erstlinge der Weizenerndte und (nach uralter synagogal-kirchlicher Tradition) dem Tage der Gesetzgebung auf Sinai, — wurden die Jünger alle voll des Heiligen Geistes (Apostelg. 2.), ward der Neue Bund des Evangeliums in Darbringung seiner heiligen Erstlinge geoffenbart. Begleitet von außerordentlichen Thatsachen in der Außenwelt, welche, was im Inneren Herrliches vorging, anschaulich abbildeten, und wodurch das Göttliche bei seinem ersten Eintritt in das Leben mit der Natur noch verflochtener Geister seine siegreiche Macht in der Natur bekundete, und von dem mächtigen Zeichen des Redens in fremden Zungen, dem Zeichen, daß dasselbe göttliche Leben durchs Evangelium über alle Völker kommen, und jede menschliche Sprache zur Mittheilung des Evangeliums solle geweiht werden [1]), trat das erschütternde Wunder der ersten Ausgießung

1) Es ist viel darüber gestritten worden, ob unter dem Reden in fremden Zungen ein Reden in nicht erlernten Sprachen fremder Völker oder irgend etwas Anderes zu verstehen sei. Daß an der Stelle Apostelg. 2. entschieden das Erstere, kann nur die augenscheinlichste exegetische Künstelei leugnen wollen (vgl. C. F. Fritzsche progr. pentecost. Hal. 1844);

des Heiligen Geistes durch den erhöhten Erlöser, schaffend für alle zukünftige Zeit, in die Menschheit ein, das Höchste, was

---

und auch psychologisch kann diese Ansicht nicht bestritten werden, da es nicht zu bestimmen ist, wie eine übernatürliche innere Thatsache solcher Art auf die menschliche Natur einwirken könne. Es gibt indeß noch andere Stellen im N. T., wo von dem γλώσσαις ἑτέραις oder γλ. καιναῖς oder schlechthin γλώσσαις oder γλώσσῃ λαλεῖν die Rede ist (Marc. 16, 17; Apostelg. 10, 46; 19, 6; 1 Cor. 14, 2 ff. in vielen Versen), aus deren Vergleichung mit 1 Cor. 12, 10. es unbestreitbar hervorgeht, daß darunter eine und dieselbe Sache, nehmlich ein χάρισμα der ersten Kirche (sei es auch nicht ganz ausschließlich der ersten Kirche) zu verstehen ist. Auch bei einigen dieser Stellen nun (namentlich Marc. 16, vgl. Apostelg. 2.) ist die Auslegung der Hauptstelle Apostelg. 2. an sich die wahrscheinlichste, bei den übrigen ist sie, wie schon die große Mehrzahl der sie so deutenden Exegeten von Alters her beweiset, wenigstens nicht unmöglich, und man könnte also wohl unter jenen Ausdrücken immer ein Reden in nicht erlernten Sprachen fremder Völker verstehen, welches χάρισμα zwar nur am ersten Pfingstfeste seine eigentliche Bedeutung gehabt hatte, sich aber noch nachher eine Zeitlang erhielt als Reminiscenz jenes großen Ereignisses, und sodann auch als Zeichen von derselben Bedeutung, welche die andere Classe von Interpreten dem γλώσσαις λαλεῖν beilegt. Es kann jedoch wohl nicht geleugnet werden, daß theils die zuweilen gebrauchten Ausdrücke γλώσσῃ (1 Cor. 14.) und γλώσσαις καιναῖς λαλεῖν (Marc. 16.), theils auch der Sinn und Zusammenhang mancher der angeführten Stellen wenigstens gerade an diesen Stellen eine andere Auslegung dieses χάρισμα wenn nicht geradezu empfehlen, doch mindestens ermöglichen, daß es nehmlich hier bedeute das Reden in einer neu durch den H. Geist gewirkten, nicht allgemein verständlichen Sprache oder Ausdrucksweise der allertiefsten Begeisterung und Ekstase; und wir hätten sonach entweder an verschiedenen Stellen verschiedene Bedeutungen jener Ausdrücke, und mithin, dem Anscheine nach, einen Widerspruch gegen die obige Bemerkung, oder müßten der Stelle Apstlg. 2. zwingende Gewalt anthun. Am richtigsten dürfte es daher wohl seyn, wenn wir unter dem γλώσσαις λαλεῖν u. s. w. an allen Stellen zwar eine und dieselbe Sache verstünden, nehmlich das χάρισμα des Redens in einer durch den H. Geist neu gewirkten Sprache oder Sprechweise, welches χάρισμα der neuen Geistessprache sich aber nicht bei Allen und überall auf dieselbe, sondern etwa auf eine zwiefache Weise äußerte, theils nehmlich als ein Reden in nicht erlernten Sprachen fremder Völker, wie zum wenigsten entschieden am ersten Pfingstfeste, theils als ein Reden in einer gewissen Sprechweise der tiefsten Begeisterung und höchsten Ekstase, welches letztere indeß auch beim Pfingstwunder (vgl. Apostelg. 2, 13.), und überhaupt in den Fällen des Vorwaltens der ersteren Weise, keinesweges ganz ausgeschlossen zu werden braucht, so wenig als selbst wohl auch ein gewisses Maaß von diesem bei jenem; denn wesentlich gleiche, vielleicht nur graduell ungleiche, unmittelbare Geistes-

je in ihr gewirkt worden ist, eine Thatsache, die in ihren ewigen Folgen ihr göttliches Wesen unwiderleglich bezeugt. Zuvor, vorurtheilsvoll, schwankend und furchtsam, reden nun die Jünger in dem überwältigenden Geiste der Wahrheit, durch die sie frei geworden, verkündigen hinfort mit unerschütterlichem Muthe in Gefahr und Tod den Glauben an den Gekreuzigten, den Gott zu einem HErrn und Christ gemacht (Apostelg. 2, 36.), im Bewußtseyn einer göttlichen sieghaften Kraft, die die Welt überwinden werde und überwand, und „an demselben Tage nahmen demüthig glaubend das Wort an bei 3000 Seelen und ließen sich taufen; die blieben beständig in der Apostel Lehre, und in der Gemeinschaft, und im Brodbrechen, und im Gebet, und lobten Gott mit Freuden und einfältigem Herzen, und hatten Gnade bei dem ganzen Volk. Der HErr aber that hinzu täglich, die da selig wurden, zu der Gemeine" (Apostelg. 2, 41 ff.).

Viertes Capitel.

Die Apostel

und ihre Wirksamkeit zur Gründung und Befestigung der christlichen Kirche an den verschiedenen Orten.

Guil. Cave Antiquitates apostolicae or the history of the apostles. Lond. 1677, deutsch Lpz. 1696 u. sodann 1724. 8.

J. F. Buddei Ecclesia apostolica. Jen. 1729. 4.

J. J. Heß Geschichte und Schriften der Apostel Jesu. 3 Bde. 4te Aufl. Zürich 1820—22. 8.

G. C. F. Lücke Comm. de ecclesia Christianorum apostolica. Gott. 1813. 4.

G. J. Planck Geschichte des Christ. in der Periode seiner ersten Einführ. durch Jesum u. d. Apostel. Gött. 1818. 2 Bde. 8.

K. Wilhelmi Christi Apostel u. erste Bekenner. Heidelberg 1825. 8.

A. Neander Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. Hamb. 1832. 33. 2 Thle. 8. 2te Aufl. 1838. 3te 1841.

(R. Anger de temporum in actis app. ratione. Lips. 1833.)

---

wirkung in Bezug auf die Sprache war ja beides. (Man könnte diese beiden Formen derselben Sache, auf welche beide sich nun die Stelle Marc. 16. beziehen würde, dann selbst auch etwa in dem ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων [Sprachen fremder Völker] λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων 1 Cor. 13, 1. angedeutet zu finden meinen.)

§. 13.

Das Wirken des ersten christlichen Pfingstens ward durch die Apostel fortgeführt, Organe — die ersten und normirenden in der Reihe der Jahrhunderte — des erhaltenden Princips für das schöpferische der Geistesausgießung [1]). Doch nur das Wir-

---

1) Man hat zwar neuerlich die Ansicht aufgestellt und glänzend vertheidigt, die Apostel seien als nichts weniger zu betrachten, denn als normirende Organe des Christenthums; vielmehr habe es in der apostolischen Zeit noch gar kein Christenthum gegeben, sondern nur einen heftigen Gegensatz Petrinischer und Paulinischer Einseitigkeit, eines Petrinischen Ebionitismus, mit welchem der Apostel Paulus als Prediger des sogenannten Heidenchristenthums in beständiger Fehde gelegen, ohne doch selbst auch seinerseits in wesentlichen Punkten über den Ebionitismus hinausgekommen zu seyn, so daß also das Christenthum durchaus für die apostolische Zeit noch ein Zukünftiges gewesen. Erst die gegenseitige, durch Klugheit und Eifer unbekannter Vermittler herbeigeführte Verständigung zwischen der Petrinischen und Paulinischen Kirche habe im 2ten Jahrh. nach Christo jene Einheit gegeben, für welche im Jahrhundert der Apostel nicht einmal ein Paulus in seiner Schroffheit, noch weniger die übrigen Apostel und Schüler Jesu reif erschienen seien; erst der fälschlich dem Ebioniten Johannes zugeschriebenen, dem 2ten Jahrhundert angehörigen Logoslehre verdanke das eigentliche Christenthum seine Entstehung. — Allein man hat diese ganze Ansicht nur dadurch scheinbar begründen können, daß man alles ihr Widersprechende in den vorhandenen Urkunden der apostolischen Zeit (namentlich im N. T.) für unächt erklärte, und zu ihrer Begründung nothwendiges, als nicht vorhandenes urkundliches Substrat ohne Weiteres ponirte, oder aus einseitig willkührlicher Auffassung und Deutung des sonst Vorhandenen erschuf. Historisch erweislich ist weder jener vermeintliche grelle, dauernde und durchgreifende Gegensatz von apostolischen Paulinern und Petrinern, (wenn man darunter nicht den unschuldigen Gegensatz von Juden- und Heidenchristen überhaupt, oder den blos temporellen [nach dem Inhalte von Clem. Rom. ep. I. ad. Corr.] und localen nicht unschuldigen der Corinthischen Gemeine, oder den wesentlich verschiedenen apostolischen und besonders apostolisch-Paulinischen Christenthums überhaupt gegen un- und widerchristliche Richtung, verstehen will), geschweige denn von Paulus und Petrus selbst, noch der Ebionitismus eines Apostels, (wenn das nicht blos die judenchristliche Färbung seyn soll), geschweige denn der Apostel insgesammt, noch auch die Existenz der glücklichen Mittler. Alles dies ist nur phantasiereich und gelehrt erdacht, und demnächst überscharfsinnig subtil dem Wenigen angepaßt worden, was man noch von Documenten der apostolischen Zeit zu reserviren beliebte; und zwar im grellen Gegensatze gegen den neutestamentlich urkundlich constatirten Charakter eines Petrus, wie Paulus, und des ganzen christlich apostolischen Wesens. Wie unhistorisch aber ein solches

ken der vier großen Hauptapostel veranschaulicht sich uns dabei hinreichend.

Unter den Aposteln nehmlich wirkten am erfolgreichsten für die christliche Kirche Petrus, Johannes, Jacobus der Jüngere und der Heidenapostel Paulus, gleichsam die Repräsentanten der verschiedenen großen christlichen Charaktere [1]); sie, durch deren thatkräftigen Dienst vorzüglich das Evangelium und die Kirche in die Welt eingeführt, und durch deren Schrift es auch für alle Zukunft der Welt erhalten ward [2]).

Verfahren sei, ein Verfahren, dem einerseits die wahre historische Basis ganz fehlt, und das andererseits eine solche Basis im Grunde nur speculativ combinirend ponirt, und ponirt nun theils eben mittelst Ignorirung aller widersprechenden reichlich vorhandenen unabweislichen historischen Beweismittel (der neutestamentlichen namentlich), theils mittelst einer Begründung des kühnen Baues auf beliebig reservirte solche, (Apokryphen und sonst nur unsicher bekannte Schriften), denen nur willkührlich eine historische Geltung zu verleihen ist, wenn sie jenen ungleich autorisirteren ersteren genommen wird, die vielmehr, wie alle eigentliche Geschichte und geschichtliche Bezeugung, zugleich mit jenen in ein absolutes Nichts zusammensinken müßten, — dies bedarf hier der Induction kaum erst, ist übrigens auch bereits im Einzelnen vielfach glücklich und treffend dargelegt worden in W. O. Dietlein Das Urchristenthum, eine Beleuchtung der von der Schule des Dr. v. Baur in Tübingen über das apostolische Zeitalter aufgestellten Vermuthungen. Halle 1845. Vgl. auch unt. bei §. 40. über den neutest. Canon, und §§. 41. Schlußanm. u. 43.

1) Petrus Repräsentant des cholerischen Temperaments, Paulus des melancholischen (cholerisch=melancholischen), Johannes des sanguinischen (melancholisch=sanguinischen), Jacobus des phlegmatischen, jedes aber durch den Geist Gottes verklärt. Und diesen vier apostolischen Grundrichtungen entsprechen auch die vier canon. Evangelien, das des Marcus, Lucas, Johannes, Matthäus.

2) Diese Apostel waren es ja allerdings vorzugsweise, welche auch schriftlich die Kirche gebauet haben. Nicht als wäre überhaupt Schreiben nächstliegende und wichtigste Aufgabe irgend eines Apostels gewesen. Der ordentliche Hauptberuf aller war vielmehr nur der der persönlich=gegenwärtigen Einführung des Evangeliums und der Kirche in die Welt. Aber die Beziehung auf die Zukunft und Nachwelt forderte doch auch schriftliche Thätigkeit einzelner zum Zweck der Erhaltung der Lehre und der Abwehr des Irrthums; und zwar stellt sich uns nun hier je nach dem eigenthümlichen persönlichen Verhältnisse jedes der zugleich schreibenden Apostel zugleich auch das Maaß und die Bedeutung ihres Geschriebenen, gleichsam die neutestamentliche Architektonik, dar. So hat namentlich Petrus, obgleich der Fels, auf den die Kirche gebauet ist, doch nur wenig geschrieben, denn er war der Apostel der ersten, judaistisch orientalischen

Von den übrigen Aposteln (Matth. 10, 2.): Andreas, dem Bruder des Petrus, Jacobus dem Aelteren, Johannes' Bruder, welchen schon ums J. 44 Herodes Agrippa, um den Juden seinen Eifer für die alte Religion zu zeigen, den Märtyrertod durchs Schwert sterben ließ (Apostelg. 12, 2.), Philippus, Thomas, Bartholomäus, Matthäus, dem Verfasser des (der Jacobischen Richtung entsprechenden) Evangeliums nach den glaubhaftesten alten Zeugnissen [1]), Judas (Lebbäus, Thaddäus), und Simon dem Kananiter, sowie von den weiteren 70 Jüngern Christi (Luc. 10.), haben wir nur wenige sichere Nachrichten [2]). Ausgehen in

Gemeine, welche auf dem alttestamentlichen Schriftwort ruhte (2 Petri 1, 19), und ihm zur Seite stand Johannes, dessen Geist jedoch bereits der zukünftigen Entwicklung jener orientalischen Gemeine zugewandt war, und in dieser Weise denn auch in dem von ihm Geschriebenen leuchtet. Die nächste Zukunft der Kirche aber ruhte auf der erst zu gründenden hellenistisch-occidentalen Gemeine, in der auch die Entwicklung des Lehrbegriffs vor sich gehen sollte, und das auserwählte Rüstzeug für jene große Gemeine, Paulus, vom HErrn ganz außerordentlich zur Ergänzung der apostolischen Kräfte erkohren, der auch zuerst das Evangelium doctrinell verkündigte, war daher auch vorzugsweise zugleich schreibender Apostel, dessen Name direct und indirect die Hälfte des neutestamentlichen Schriftstoffs in seinen Bereich zieht.

1) S. darüber m. Einl. ins N. T. §. 38. (über das Ev. Matth.). Merkwürdig übrigens, und wohl zu acceptiren, daß selbst eine neueste Hyperkritik (eine Fraction der Baurschen Schule), im antijohanneischen Interesse freilich, wider die Aechtheit des Ev. Matthäi, und im Grunde aller synoptischen (die ja angeblich nur den urchristlichen theils reinen, theils schon Paulinisch inficirten Ebionitismus repräsentirten, bis erst im 2ten Jahrh. eine vermeintlich Johanneische Mittlung und Ausklärung erfolgte), eben nichts hat.

2) Die zahlreichen apokryphischen Acta der Apostel (Acta Pauli, Petri et Pauli, Philippi, Andreae, Thomae, Johannis und ähnliche Schriften; sowie die Acta aller Apostel insgesammt — mit Matthias Ausnahme — oder die Historia certaminis apostolici, die des Abdias [ersten Bischofs von Babylon] Namen fälschlich trägt [letztere deutsch in K. F. Borberg Bibliothek der neutestamentl. Apokryphen. Bd. I. Stuttg. 1841. S. 391—721]) enthalten manches Wahre (zumal, aus sonstiger glaubhafter Ueberlieferung, Abdias), aber mit anderweit überwiegender Dichtung, oder ermangeln doch wenigstens des ächt historischen Charakters. — Unter diesen Actis zeichnet sich ein Cyklus von Sagen (τῶν ἀποστόλων περίοδοι) aus, den ein gewisser Leucius Charinus nicht sowohl verfaßt, als in manichäischem Interesse gesammelt und bearbeitet hat. — (S. J. A. Fabricius Codex apocryphus N. T. Hamb. 1719; J. C. Thilo Acta Thomae, mit e. notitia uberior

alle Welt zur Predigt des Evangeliums sollten alle (Matth. 28, 19). Nach einer alten Sage aber (Euseb. h. e. V, 18.) hätte ihnen Christus befohlen, zunächst noch 12 Jahre nach seiner Himmelfahrt zu Jerusalem zu bleiben; und wenigstens in der ersten Zeit darnach finden wir auch alle Apostel daselbst, durch Wort (Apg. 4, 33; 5, 21. 42 rc.), That (Apg. 5, 12) und Leiden (Apg. 5, 18. 40.), bei bald erregter und nun wenig unterbrochener Verfolgung (§. 20.), aber auch nicht ohne Beweise wunderbaren göttlichen Schirmes (Apg. 5, 19.), bezeugend, was sie nicht verschweigen durften (Apg. 5, 29. vgl. 4, 17 ff.). Wahrscheinlich waren die acht zuletzt Genannten, Christi Beispiele folgend, überhaupt besonders in Palästina und den angrenzenden Provinzen, unter den Juden hauptsächlich, thätig (so Philippus in Phrygien, woselbst er auch gestorben ist; Euseb. h. e. III, 31; V, 24.); einige von ihnen indeß unternahmen auch weitere Missionsreisen (Andreas nach Scythien — Euseb. h. e. III, 1., Thomas nach Parthien — ibid. — und Indien, Bartholomäus nach Indien — s. §. 18. —, Matthäus — Rufin. h. e. X, 9; Socrat. h. e. I, 19. — nach Aethiopien, Judas nach Arabien); sie alle, nur Philippus von diesen ausgenommen [1]), sollen als Märtyrer gestorben seyn.

An die Stelle des Judas Ischarioth, des zuletzt (und zwar erst nach Einsetzung des h. Abendmahls, Luc. 22, 20. 21.) aus der Jünger Gemeinschaft ausgeschiedenen, und bald darnach durch Selbstmord gräßlich umgekommenen (Matth. 27, 4 ff.; Apg. 1, 18.) Verräthers, war von den Elf (Apg. 1, 26.) durchs Loos Matthias erwählt worden. Da dies noch vor der eigentlichen Ausgießung des H. Geistes (Apg. 2.) [2]) geschehen ist, welche die Apostel zu erwarten von Christo angewiesen worden waren (Apg. 1, 4; Luc. 24, 49.), so hat man in diesem Act wohl eine wenn nicht wider, doch ohne Christi Befehl vollzogene Voreiligkeit sehen wollen. Dieser Schluß ist indeß selbst etwas

---

nov. cod. apocr. ed., Lips. 1823; u. vgl. Kleuker Ueb. die Apokryphen des N. T. Hann. 1798.).

1) Nach dem Gnostiker Herakleon (bei Clem. Alex. Strom IV. p. 502. ed. Sylb. Col.) auch wenigstens Matthäus und Thomas noch ausgenommen.

2) Allerdings wird schon Joh. 20, 22. eine Geistesmittheilung (für eine besondere Beziehung) berichtet, jetzt aber nur erst des Vermögens, noch nicht der Thätigkeit.

voreilig, da die Apostel ja nicht zum Richtethum, sondern nur zum Bleiben in Jerusalem durch Christus angewiesen worden waren. Allerdings erwählte nachher Christus selbst, zur Ergänzung apostolischer Kräfte (vgl. S. 59. Anm. 2.), den Paulus zu seinem wahren Apostel; da derselbe sich aber allezeit bestimmt als vorzugsweise nur Heidenapostel bezeichnet, gewissermaßen abgesondert von den übrigen, wozu er auch von Christo bestimmt war (Apg. 22, 21; Gal. 1, 16), in der Stelle Apoc. 21, 14 aber, wo allerdings nur 12 Apostel erwähnt werden, dem Charakter der Apocalypse und den Stellen Matth. 19, 28 und Luc. 22, 30 gemäß, nur die eigentlichen Judenapostel gemeint seyn mögen, so ist das Apostolat des Matthias doch nicht mit Sicherheit anzutasten, und Paulus dürfte um so eher als der 13te, als Heidenapostel, neben den übrigen 12 gedacht werden, da selbst hiedurch seine überaus bedeutende Wirksamkeit, die der aller übrigen 12 zusammen parallel zu stellen wäre, angedeutet seyn könnte.

§. 14.

Petrus.

Vgl. Neander Gesch. d. Pflanz. d. chr. K. d. d. Apostel. S. 443 — 463. (1. A.)

Den Felsengrund der Kirche zu legen vorzugsweise berufen war unter den Aposteln Petrus.

Simon Petrus, eines Fischers Jonas Sohn (Joh. 1, 43 vgl. Matth. 4, 18) aus Bethsaida in Galiläa (Joh. 1, 45), ein Mann feurigen, schnell und leicht erfassenden Gemüths und von durchgreifender Thatkraft, ward durch Andreas, seinen Bruder (Matth. 4, 18; 10, 2), damaligen Jünger Johannes des Täufers, zu Christo geführt (Joh. 1, 43), der jetzt schon klar erkannte, was in ihm war. Die Heilung seiner Schwiegermutter durch Christus (Luc. 4, 38) [1]) verstärkte den Eindruck. Bald wurde er von ganzer Seele ein Jünger Christi, in welchem er nun vorzugsweise den Messias als solchen liebte (vgl. §. 17.), und sein starker Glaube ward die Stütze seiner Mitjünger. Er bekannte zuerst nachdrücklich (Matth. 16, 16 ff.), daß Jesus sei der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes, und da wiederholte ihm Christus mit Nachdruck, was er ihm schon bei seinem

1) Gerade der Apostel Petrus war also verheirathet.

ersten Zusammentreffen mit ihm bezeugt, daß er sei Κηφᾶς, der Fels, auf den er die Kirche bauen wolle. Augenscheinlich sind diese Worte des HErrn nicht ohne Beziehung auf das Petrinische Glaubensbekenntniß, und somit durch Petrus hindurch auch zu allen eben so Glaubenden und Bekennenden, und namentlich zu den übrigen Aposteln (Apok. 21, 14.), insofern sie glaubend bekannten, gesprochen; eben so unverkennbar aber sind sie doch zu Petrus vorzugsweise gesprochen, und zeichnen ihn aus vor allen übrigen Jüngern, an deren Spitze (vgl. Matth. 10, 2 und Apg. 2—5) er auch fortwährend erscheint [1]. Für die Anmaßung der vorgeblichen Nachfolger Petri beweisen sie nichts. — Petrus aber entsprach damals noch nicht dauernd solchem Lobe. Furchtsam verleugnete er in der Leidensnacht seinen HErrn, und hörte nach dessen Auferstehung sein milde strafendes Wort (Joh. 21, 15.). Als er aber die Kraft des H. Geistes erfahren, zeugte er stets muthvoll von dem, was er mit Augen gesehen. Seine Predigt am Pfingsten (Apostelg. 2, 14 ff.) ward der Grund der Kirche, er der erste Führer der neuen Gemeinde, der im Namen aller Gläubigen (Apg. 4, 8 ff.) vor dem Hohenpriester und allem Volke das Glaubensbekenntniß freudig ablegte, und trotz wiederholter Drohung und Bande im lauten Bekenntnisse Christi des Auferstandenen beharrte (Apg. 4, 3. 18 ff.; 5, 18. 29 ff.); und durch sein Wort in Jesu, des zur Rechten Gottes Sitzenden, Namen machte er Kranke gesund (Apg. 3; 5, 15 f.; 9, 32 ff.) und Todte lebendig (Apg. 9, 36 ff.); ja auch Lebenden gab es, strafend gesprochen, den Tod (Apg. 5, 1—10.).

Die erste Ausbreitung des Christenthums in Samarien durch vertriebene jerusalemische Christen (Apostelgesch. 8, 4 ff.), insbesondere den Diakonen und Evangelisten (Apg. 21, 8.) Philippus (Apg. 8, 5—40.), nach des jungen Diakonen Stephanus, des ersten christlichen Märtyrers, Tode (Apg. 6. 7; — ums J. 35. s. §. 15. 20.), rief auch den Petrus, dessen Vorsteheramt nun dem Jacobus anheim fiel, mit Johannes, sei-

---

1) „Wäre die Lüge des Papstthums so oberflächlich und offen sichtlich, daß sie schon in ihrem biblischen Grunde, dem Primate Petri, Unrecht hätte (was die gewöhnliche Meinung der Protestanten ist), so würde sie wahrlich nicht zu solcher Macht gelangt seyn, daß die ganze Geschichte des Christenthums sich um sie dreht. Aber darin liegt das infernale Geheimniß Roms und des Papstthums, daß es eine volle biblische Wahrheit mit dem unglaublichsten Scheine der Rechtmäßigkeit gestohlen hat."

nem schon bisherigen treuen Gefährten, dorthin. Nach einiger Zeit reich gesegneter Wirksamkeit unter den neuen Gläubigen, die jetzt erst durch die Apostel die Gabe des H. Geistes empfangen hatten, kehrten diese nach Jerusalem zurück (Apg. 8, 25.), und verkündeten unterwegs noch das Evangelium an vielen Orten. Auf einer späteren Visitationsreise dehnte Petrus seine Wirksamkeit auch noch weiter aus (Apg. 9, 32 ff.). Während seines Aufenthalts in Joppe ereignete sich jetzt die wunderbare Begebenheit mit dem heidnischen Centurio Cornelius zu Cäsarea (Apg. 10.), wodurch Petrus göttlich erleuchtet wurde, um zuerst unter den Aposteln gläubigen Heiden (zu Cäsarea) ohne das jüdische Ceremonialgesetz die christliche Taufe zu ertheilen, und sein Verfahren in Jerusalem vor Allen zu rechtfertigen (Apg. 11, 2 ff.). Der Mittelpunkt seiner nächstfolgenden Wirksamkeit war nun wieder Jerusalem, indem er, wenngleich in voller Anerkennung der Paulinischen Grundsätze über Heidenbekehrung, seinen besonderen Beruf erkannte, den Juden das Evangelium zu verkündigen. Das ihm durch Agrippa drohende Geschick des älteren Jacobus aber, vor welchem nur das Gebet der Gläubigen und der Engel des HErrn ihn bewahrte (Apg. 12, 3 ff.), bewog ihn in der Folge (ums J. 44), Jerusalem auf etwas längere Zeit zu verlassen. Sachlich nicht unangemessen würde dies als die Zeit sich ergeben, wo er sich auch nach Antiochien begab, und hier nachher, durch eine augenblickliche Schwäche verleitet, seine Grundsätze in Betreff der Heidenbekehrung praktisch zu verleugnen, von Paulus, dem jüngeren Apostel, gestraft ward (Gal. 2, 11 ff.; s. §. 15.). Doch scheinen exegetisch chronologische Gründe [1]) vielmehr für ein späteres Datum dieses Antiochenischen Aufenthalts zu sprechen. Jedenfalls handelte Petrus darnach wieder in innigem Einverständnisse mit Paulus; und wie wäre es auch anders denkbar, da er es ja besonders war (oder gewesen war), der auf dem Apostel- und Aeltestenconvente zu Jerusalem (etwa J. 50) den Paulinischen Grundsätzen der Heidenbekehrung eben vollen Eingang verschaffte (Apg. 15. s. §. 15.)!

Ein Mann von dem Eifer und der Kraft eines Petrus konnte hinfort unmöglich stets in Palästina verweilen; auch wird bei den späteren dortigen Verhandlungen in der Apg. seiner gar nicht mehr gedacht; wir wissen aber nur wenig Sicheres von sei-

1) S. darüber meine Einl. ins N. T. S. 449. Anm. 2. vgl. mit S. 337. Anm. 1. und S. 329. Anm. 5.

nen apostolischen Reisen. Die alten, freilich nur ganz fragmentarisch auf uns gekommenen Nachrichten darüber in den s. g. *Περίοδοι Πέτρου* in ihren mancherlei Recensionen [1]) und dem gleichfalls apokryphischen *Κήρυγμα Πέτρου* [2]) enthielten gewiß, bei all ihrer aus dogmatischem (entweder grob Paulinisirenden oder antipaulinistischen) Interesse mituntergelaufenen Dichtung, vieles historisch Wahre. Die unbestimmt (mit ἔοικεν) mitgetheilte Nachricht des Origenes (bei Euseb. h. e. III, 1.) von der Verkündigung des Evangeliums durch Petrus unter den zerstreuten Juden in Pontus, Galatien, Bithynien, Cappadocien und Kleinasien könnte möglicherweise nur ein voreiliger Schluß aus 1 Petri 1, 1. seyn; inzwischen melden Hieronymus (de vir. ill. c. 1.) und Epiphanius (haer. XXVII, 6.) allerdings dasselbe. Die Erzählung des Eusebius (h. e. II, 14. 15.), der sich auf ungenaue Weise dabei auf Clemens von Alex. beruft, daß Petrus schon unter Claudius (Kaiser von 41—54) in Rom gewesen, wird selbst unzuverlässig durch die damit verbundenen unzuverlässigen Umstände einer Disputation des Petrus mit Simon Magus (mit welchem er allerdings früherhin in Samarien zusammengetroffen war; vgl. §. 42.), was an ein Gewebe fabelhafter Sagen erinnert, und unglaubhaft dadurch, daß sich in der Apostelgeschichte und in Pauli Briefen nirgends eine Hinweisung auf diesen frühen Aufenthalt Petri in Rom findet; doch ist es nicht unmöglich, daß Petrus wirklich schon in dieser früheren Zeit einmal auf kürzere Zeit in Rom gewesen ist, obgleich diese Nachricht bei Eusebius auch wohl der Thatsache eines späteren Aufenthalts des Petrus zu Rom ihren Ursprung verdanken kann, und ohne daß jenem Umstande, aus dem angeführten negativen Grunde, besondere christlich historische Bedeutung gebühren dürfte. Die aus jener Eusebianischen entstandene Nachricht des Hieronymus aber (de vir. ill. c. 1.), daß Petrus 25 Jahre bis zu seinem Märtyrertode Bischof von Rom gewesen, widerspricht geradezu aller Chronologie der apostolischen Geschichte, und will

1) Hierin wird Petrus, in einseitigem dogmatisch polemischen Interesse, ebionitisirend dargestellt.

2) Eine schon von Clem. Alex. Strom. VI. p. 636 erwähnte Darstellung der Geschichte und Lehrstreitigkeiten des Petrus, wovon wir noch Fragmente haben (in Grabe Spicilegia veterum patr. et haeret. T. I. und in Fabricii Cod. apocr. N. T.), und worin nun gegentheils Petrus als Opponent gegen einen Ebionitismus und in vollkommener Harmonie mit Paulus erscheint.

nur die cathedra Petri in Rom begründen. Aus 1 Petri 5, 13. dagegen wird, wenn der Name Babel hier wirklich historisch ist [1]), allerdings der Schluß gerechtfertigt seyn, daß Petrus — und zwar in Begleitung seines häufigen Gefährten [2]) Marcus, des Verfassers des unter Petrus' Autorität [3]) verbreiteten Evangelii [4]), — zur Verkündigung des Evangeliums ins persische Reich, wo damals viele Juden wohnten, und überhaupt in diesen Theil von Asien sich begeben habe. Von hier aus oder doch bald nach der Rückkehr von da schrieb er auch, etwa um das Jahr 60, unsern ersten Brief Petri (das leuchtende Document apostolisch Petrinischer und Paulinischer Geisteseinheit) [5]), außer allgemein paränetisch apostolischem Grunde insbesondere wohl in dem ächt Petrinischen Drange und Berufe, Paulinischen Gemeinden — jetzt unter mannichfachen geistigen Wirren der Zeit — ihr empfangenes Evangelium auch noch schriftlich zu bestätigen [6]).

In der letzten Zeit seines Lebens, nachdem er aller Wahrscheinlichkeit nach zuvor noch den zweiten Brief (der von bezweifelter Authentie ist) unter etwas veränderten Verhältnissen geschrieben [7]), dehnte der Apostel seine Wirksamkeit von dem Orient auch nach dem Occident aus, wohin, und namentlich nach der

---

1) Daß er nicht historisch, sondern symbolisch für Rom sei, hat ganz neuerlich auch Dietlein Das Urchristenthum S. 296 f. wahrscheinlich zu machen gesucht. In diesem Falle würde dann der Brief statt die große orientalische, vielmehr die große occidentalische apostolische Reise des Petrus beglaubigen.

2) Vgl. Papias bei Euseb. h. e. III, 39; Irenaeus adv. haer. III, 1. und III, 10, 6; Tertull. c. Marcion. IV, 5; Clem. Alex. bei Euseb. h. e. II, 15 und VI, 14; Origenes bei Euseb. VI, 25; Hieron. de vir. ill. c. 8. (S. meine Einl. ins N. T. — Ev. Marci §. 39. Nr. 1. 2. — S. 253 ff.)

3) Nach den in der vorigen Anmerk. angeführten Stellen.

4) Die Aechtheit desselben wird um so unantastbarer erscheinen, da eine sehr bedeutende Fraction der neuesten Kritik (wenn auch gewiß irrig) darin selbst das Urevangelium hat erkennen können.

5) Bei der Ansicht der Baurschen Schule von dem apostol. Urchristenthum und von dem dauernden Gegensatze zwischen Petrus und Paulus kann freilich im Widerspruch gegen die geschichtliche Bezeugung durch die ganze alte Kirche von Aechtheit dieses Briefs nicht die Rede seyn.

6) S. über den ersten Brief meine Einl. ins N. T. §. 52. vgl. mit §. 51. (Petrus).

7) S. über dens. m. Einl. ins N. T. §. 53.

Hauptstadt der Welt, es einen kräftigen Verkündiger des Evangeliums, wie Petrus, wenn er einmal Jerusalem verlassen, ja wohl von selbst ziehen und treiben konnte [1]); und in der letzten Zeit des Nero, im J. 67 oder 68, starb er zu Rom den Märtyrertod. Dies sagen übereinstimmend die ältesten glaubhaftesten Zeugen, nächst dem es theils als allgemein bekannt voraussetzenden, theils aussprechenden Clemens von Rom (ep. 1 ad Corr. c. 5.) [2]) Dionysius von Corinth (bei Euseb. h. e. II, 25.), der röm. Presbyter Cajus (ebenda), Irenäus (adv. haer. III, 1., wo die Chronologie aus der Zusammenstellung des Petrus mit Paulus erhellet), Tertullian (c. Marc. IV, 5; de praescrr. c. 36; Scorpiace c. 15.), und sodann Origenes (Euseb. h. e. III, 1.), Lactantius (de mortt. persecc. c. 2.), Eusebius (h. e. II, 22; III, 12.), u. s. w. [3]). Petrus starb am Kreuze (Tertull. de praescriptt. c. 36.), nach Rufins Uebersetzung einer nicht ganz deutlichen Stelle des Origenes (bei Euseb. h. e. III, 1.), sowie nach Hieronymus (de vir. ill. c. 1.), gekreuzigt mit dem Haupte unterwärts, aus Demuth (?), um nicht seinem HErrn gleichgesetzt zu werden; ein Umstand, von dem wenigstens Tertullian nichts weiß, und der daher äußerlich nicht beglaubigter seyn dürfte, als innerlich.

§. 15.

Paulus.

Th. Massutius Paulus Apostolus, libb. XV. Lugd. 1633. 4.

H. Witsius Praelectt. de vita et reb. gest. Pauli, in den Meletemata Leidensia. Lugd. B. 1703. p. 1 sqq.

J. Pearson Annales Paulini. Hal. 1713. 4.

Joach. Lange de vita et epistolis Pauli. Hal. 1718.

W. Paley Horae Paulinae, oder Beweis der Glaubwürdigkeit der Geschichte und der Aechtheit der Schriften des Ap. Paulus. Deutsch durch Henke. Helmst. 1797. 8.

J. T. Hemsen der Apostel Paulus. Sein Leben, Wirken und seine Schriften. Gött. 1830. 8.

---

1) Aus diesem Grunde, verbunden mit mannichfacher anderen geschichtlichen Combination, obgleich mit völliger unbilliger Nichtsachtung des traditionellen Zeugnisses, nimmt auch Dietlein a. a. O. S. 272 ff. eine Reise des Petrus nach Rom an.

2) Auch schon Ignatius (ep. ad Rom. c. 4.) deutet unverkennbar hin auf Petrus' Aufenthalt in Rom.

3) S. die Stellen selbst in m. Einleit. ins N. T. (§. 51. Petrus) S. 449 f.

nur die cathedra Petri in Rom begründen. Aus 1 Petri 5, 13. dagegen wird, wenn der Name Babel hier wirklich historisch ist [1]), allerdings der Schluß gerechtfertigt seyn, daß Petrus — und zwar in Begleitung seines häufigen Gefährten [2]) Marcus, des Verfassers des unter Petrus' Autorität [3]) verbreiteten Evangelii [4]), — zur Verkündigung des Evangeliums ins persische Reich, wo damals viele Juden wohnten, und überhaupt in diesen Theil von Asien sich begeben habe. Von hier aus oder doch bald nach der Rückkehr von da schrieb er auch, etwa um das Jahr 60, unsern ersten Brief Petri (das leuchtende Document apostolisch Petrinischer und Paulinischer Geisteseinheit) [5]), außer allgemein paränetisch apostolischem Grunde insbesondere wohl in dem ächt Petrinischen Drange und Berufe, Paulinischen Gemeinden — jetzt unter mannichfachen geistigen Wirren der Zeit — ihr empfangenes Evangelium auch noch schriftlich zu bestätigen [6]).

In der letzten Zeit seines Lebens, nachdem er aller Wahrscheinlichkeit nach zuvor noch den zweiten Brief (der von bezweifelter Authentie ist) unter etwas veränderten Verhältnissen geschrieben [7]), dehnte der Apostel seine Wirksamkeit von dem Orient auch nach dem Occident aus, wohin, und namentlich nach der

---

1) Daß er nicht historisch, sondern symbolisch für Rom sei, hat ganz neuerlich auch Dietlein Das Urchristenthum S. 296 f. wahrscheinlich zu machen gesucht. In diesem Falle würde dann der Brief statt die große orientalische, vielmehr die große occidentalische apostolische Reise des Petrus beglaubigen.

2) Vgl. Papias bei Euseb. h. e. III, 39; Irenaeus adv. haer. III, 1. und III, 10, 6; Tertull. c. Marcion. IV, 5; Clem. Alex. bei Euseb. h. e. II, 15 und VI, 14; Origenes bei Euseb. VI, 25; Hieron. de vir. ill. c. 8. (S. meine Einl. ins N. T. — Ev. Marci §. 39. Nr. 1. 2. — S. 253 ff.)

3) Nach den in der vorigen Anmerk. angeführten Stellen.

4) Die Aechtheit desselben wird um so unantastbarer erscheinen, da eine sehr bedeutende Fraction der neuesten Kritik (wenn auch gewiß irrig) darin selbst das Urevangelium hat erkennen können.

5) Bei der Ansicht der Baurschen Schule von dem apostol. Urchristenthum und von dem dauernden Gegensatze zwischen Petrus und Paulus kann freilich im Widerspruch gegen die geschichtliche Bezeugung durch die ganze alte Kirche von Aechtheit dieses Briefs nicht die Rede seyn.

6) S. über den ersten Brief meine Einl. ins N. T. §. 52. vgl. mit §. 51. (Petrus).

7) S. über dens. m. Einl. ins N. T. §. 53.

Hauptstadt der Welt, es einen kräftigen Verkündiger des Evangeliums, wie Petrus, wenn er einmal Jerusalem verlassen, ja wohl von selbst ziehen und treiben konnte [1]); und in der letzten Zeit des Nero, im J. 67 oder 68, starb er zu Rom den Märtyrertod. Dies sagen übereinstimmend die ältesten glaubhaftesten Zeugen, nächst dem es theils als allgemein bekannt voraussetzenden, theils aussprechenden Clemens von Rom (ep. 1 ad Corr. c. 5.) [2]) Dionysius von Corinth (bei Euseb. h. e. II, 25.), der röm. Presbyter Cajus (ebenda), Irenäus (adv. haer. III, 1., wo die Chronologie aus der Zusammenstellung des Petrus mit Paulus erhellet), Tertullian (c. Marc. IV, 5; de praescrr. c. 36; Scorpiace c. 15.), und sodann Origenes (Euseb. h. e. III, 1.), Lactantius (de mortt. persecc. c. 2.), Eusebius (h. e. II, 22; III, 12.), u. s. w. [3]). Petrus starb am Kreuze (Tertull. de praescriptt. c. 36.), nach Rufins Uebersetzung einer nicht ganz deutlichen Stelle des Origenes (bei Euseb. h. e. III, 1.), sowie nach Hieronymus (de vir. ill. c. 1.), gekreuzigt mit dem Haupte unterwärts, aus Demuth (?), um nicht seinem HErrn gleichgesetzt zu werden; ein Umstand, von dem wenigstens Tertullian nichts weiß, und der daher äußerlich nicht beglaubigter seyn dürfte, als innerlich.

§. 15.

Paulus.

Th. Massutius Paulus Apostolus, libb. XV. Lugd. 1633. 4.

H. Witsius Praelectt. de vita et reb. gest. Pauli, in den Meletemata Leidensia. Lugd. B. 1703. p. 1 sqq.

J. Pearson Annales Paulini. Hal. 1713. 4.

Joach. Lange de vita et epistolis Pauli. Hal. 1718.

W. Paley Horae Paulinae, oder Beweis der Glaubwürdigkeit der Geschichte und der Aechtheit der Schriften des Ap. Paulus. Deutsch durch Henke. Helmst. 1797. 8.

J. T. Hemsen der Apostel Paulus. Sein Leben, Wirken und seine Schriften. Gött. 1830. 8.

---

1) Aus diesem Grunde, verbunden mit mannichfacher anderen geschichtlichen Combination, obgleich mit völliger unbilliger Nichtsachtung des traditionellen Zeugnisses, nimmt auch Dietlein a. a. O. S. 272 ff. eine Reise des Petrus nach Rom an.

2) Auch schon Ignatius (ep. ad Rom. c. 4.) deutet unverkennbar hin auf Petrus' Aufenthalt in Rom.

3) S. die Stellen selbst in m. Einleit. ins N. T. (§. 51. Petrus) S. 449 f.

Neander Gesch. d. Pflanz. d. chr. K. durch die Apostel. Th. I. S. 99 — 414.

(C. Schrader Der Apostel Paulus. Th. I. Chronol. Bemerkk. über sein Leben. Lpz. 1830. 8. [Th. II — V. 1832 — 36. Seyn sollende Auslegung der Paulin. Schriften.])

H. A. Schott Erörterung einiger wicht. chronol. Punkte in der Lebensgeschichte des Ap. Paulus. Jena 1832.

J. F. Wurm Ueber die Zeitbestimmungen im Leben des Ap. Paulus, in der Tübinger Zeitschr. für Theol. 1833. Heft 1. S. 4—103.

Tholuck Vermischte Schriften Th. II. 1839. S. 272—329: Einleitende Bemerkk. in das Stud. der Paul. Brr., Leben, Char. u. Spr. des P. betreffend.

C. Köllner Ueber den Geist, Lehre und Leben des Ap. Paulus. Darmst. 1835.

Zunächst neben dem Petrus, als dem ersten der Judenapostel, und der nebenbei doch auch zuerst über den Beruf der Heidenwelt zum Evangelium klares Licht empfing und ihm gemäß wirkte, gebührt dem Heidenapostel Paulus die Stelle.

Paulus, zuvor Saul, und erst als Glaubensbote unter den Heiden — als welcher er ja überhaupt für die Verbreitung des Evangeliums den Uebergang zu bilden berufen war zwischen der jüdischen und römisch griechischen Welt [1]) — zur Anbequemung an ihre Sprache mit einem römisch klingenden Namen sich nennend, den viele Juden zugleich mit jenem jüdischen führten, war in Tarsus, der Metropolis von Cilicien, von jüdischen Eltern, die das römische Bürgerrecht hatten, geboren (Apostelg. 22, 3. 27 f.; Phil. 3, 5.) [2]). Vielleicht hatte die dort blühende griechische Bildung auf ihn Einfluß. Bestimmt war er aber von seinen Eltern zu einem Rabbinen, und begann deshalb bald, neben dem Erlernen eines Handwerks — nach jüdischer Sitte — (von dem er auch meist nachher noch als Apostel frei sich nährte — Apg. 18, 3; 1 Cor. 9, 14 ff.; Phil. 4, 15 ff.), in Jerusalem in den Schulen der Pharisäer die jüdische Theologie zu studiren (Apg. 22, 3.). Lehrer des Paulus war vorzüglich der gemäßigte und weise Gamaliel (der Enkel Hillel's). Seine

1) Vgl. oben S. 59. Anm. 2.

2) Da Paulus selbst Apg. 22, 3. Tarsus als seinen Geburtsort bezeichnet, so kann die Angabe von Hieronymus Catal. c. 15. (5.), daß Paulus im Städtchen Gyschala in Judäa geboren und erst später seinen Eltern nach Tarsus gefolgt sei, dagegen nicht weiter in Betracht kommen. Vgl. m. Einl. ins N. T. (§. 44. Paulus) S. 332. Anm. 1.

Mäßigung ging aber nicht auf den Paulus über, welcher, kräftig feurigen Gemüths und Charakters, aber was er ergriff, auch ergreifend mit ganzer tiefer Seele, von ganzer Seele Pharisäer war, ernstlich durch ascetische und gesetzliche Anstrengung seine Rechtfertigung suchend, und, ein bitterer Gegner des dem Pharisäismus den Umsturz drohenden Evangeliums, sich gewaltsam gegen alle christlichen Eindrücke verhärtete. Schon hatte er, triumphirend (Apg. 8, 1. vgl. 7, 57.) über des Märtyrers Stephanus Tod [1]) (Apg. 7.); mit obrigkeitlicher Vollmacht in Jerusalem viele Christen aufgespürt und eingekerkert, und Todesurtheile über sie sprechen helfen (Apg. 8, 3; 26, 10.), als er, „schnaubend mit Drohen und Morden wider die Jünger des HErrn" (Apg. 9, 1.), sich rüstete, auch außerhalb Palästina's, zunächst zu Damaskus, das Christenthum zu verfolgen. Auf dem Wege dahin aber wurde er durch die Erscheinung und das Wort des HErrn (Apg. 9, 1 ff.; 22, 5 ff.; 26, 10 ff. vgl. Gal. 1, 16. und 1 Tim. 1, 12 ff.) plötzlich innerlich umgewandelt, und aus dem heftigsten Verfolger das gesegnetste und thätigste Rüstzeug zur Ausbreitung des Evangelii. Wären die Berichte über dies Wunder auch nicht von einem Gefährten des Apostels und von ihm selbst, und wäre orientalische Einbildungskraft auch gewaltig genug, um ohne die größte Geistesschwäche oder offenbare Betrügerei aus einem Gewitter solch eine Begebenheit zusammenzusetzen: wer vermöchte die so völlige als plötzliche Umwandlung eines Paulinischen Charakters und Geistes, wenn er zumal die unermeßlichen Folgen dieses Ereignisses erwägt für die Kirche der Zukunft, die ihm ihre ganze Begründung, Gestaltung und Entwickelung in der hellenistischen Heidenwelt, im gesammten Occident, verdankt [2]), vernünftigerweise sich anders zu denken, denn als unmittelbarste Wirkung Gottes! — Diese Begebenheit der Bekehrung des Paulus, die man, je nach verschiedenen chronologischen Berechnungen, sehr verschieden fixirt hat, fällt wahrscheinlich in das Jahr 35 oder 36 nach Chr. [3]).

---

1) Nach Anm. 3. im J. 35 oder 36.

2) S. §. 13. S. 59. Anm. 2.

3) Die Zeit der Bekehrung Pauli läßt sich aus Gal. 1, 15 — 18 und 2 Cor. 11, 32. vgl. mit Joseph. archaeol. XVIII, 5, 1. 3. bestimmen. Als Paulus drei Jahre nach seiner Bekehrung Damaskus verläßt (Gal. 1, 18), ist Damaskus, die römische Stadt, in den Händen des Araberkönigs Aretas (2 Cor. 11, 32 f. vgl. mit Apg. 9, 22—25). Dies kann

Sowie bei den übrigen Aposteln die Erscheinung Christi nach seiner Auferstehung, so war nun beim Paulus die Erscheinung Christi auf jener seiner Reise der Punkt, von dem seine Erleuchtung ausging, und die weitere Entwicklung seiner Einsicht war, wie bei den übrigen Aposteln, nicht irgend eines Menschen, sondern des H. Geistes Werk. Ananias zu Damaskus diente nur als Organ, um an Paulus die göttliche Gnade zu offenbaren, und ihn, nachdem er getauft worden, mit der Gemeinde in Verbindung zu setzen (Apg. 9, 17 ff.). — In den ersten drei Jahren nach seiner Bekehrung nun hielt sich Paulus, schon jetzt (Apg. 9, 20. 22.) auch eifrig arbeitend für das Evangelium, wenngleich wohl noch mehr dazu sich bereitend, theils zu Damaskus, theils in (dem nördlichen) Arabien auf; endlich, nur mit Noth den jüdischen Nachstellungen zu Damaskus entronnen, reisete er dann auch wieder einmal nach Jerusalem (Gal. 1, 17 f.; Apg. 9, 26.). Anfangs wurde er hier mit begreiflichem Argwohn betrachtet; aber Barnabas aus Cypern [1]), längst ein eifriges und geachtetes Glied der Jerusalemischen Gemeine (Apostelg. 4, 36 f.), vielleicht Paulus' früherer Bekannter, führte ihn bei Petrus und Jacobus ein. Auch zu Jerusalem zog sich Paulus durch seine Wirksamkeit für das Christenthum schon jetzt eine Verfolgung der Juden zu, und er verließ es daher bereits wieder nach 15 Tagen, nachdem er dort zuvor verstärkt die schon zur Zeit seiner Bekehrung (Apg. 9, 15; 26, 17 f.) geoffenbarte göttliche Weisung erhalten hatte (Apg. 22, 21.), den fernen Heiden das Evangelium zu predigen (Apg. 22, 17 ff.; Gal. 1, 16.). Er begab sich zunächst nach Tarsus (Apg. 9, 30.).

Schon seit dieser Zeit also erfüllte den Paulus, nach göttlicher Offenbarung und Entwickelung des ihm verliehenen Geistes, der große Gedanke seines Lebens, der seinen außerordentlichen Beruf zum Apostelamte in Ergänzung der übrigen apostolischen Kräfte bedingte, daß Heiden wie Juden zu Gliedern der Einen

---

nur der Fall gewesen seyn um die Zeit des Krieges der Römer mit Aretas, dessen Ausbruch in das Todesjahr des Tiberius, 37 n. Chr. fällt (nach Joseph. archaeol. XVIII, 5, 3). Im J. 38 wurden nach Dio Cassius LIX, 9, 12 die Angelegenheiten mit Arabien durch Caligula ausgeglichen. Drei Jahre früher, also etwa in das J. 35 oder 36, wird sonach die Bekehrung des Paulus zu setzen seyn.

1) S. §. 57, 1.

großen Gottesgemeine bestimmt seien, und daß dasselbe Mittel, zu dieser Gemeinschaft zu gelangen, für beide nicht etwa die Befolgung des jüdischen Ceremonialgesetzes seyn könne, — welches ja nothwendig die Heiden, deren ganzer Eigenthümlichkeit es widersprach, zu dem Christi Verdienst vernichtenden Wahne hätte verleiten müssen, als hänge von solchem Aeußerlichen Rechtfertigung und Heiligung des Menschen ab, — sondern nur der lebendige, allein rechtfertigende Glaube an Christus.

Um diese Zeit hatten hellenistische Judenchristen mit Erfolg in der großen Metropolis des Orients Antiochien unter den Heiden das Evangelium verkündigt. Dahin holte Barnabas, aus Jerusalem nach Antiochien gesandt, den Paulus ab, und beide wirkten daselbst ein Jahr lang (Apg. 11, 22—26.). Ein Beweis dieser ihrer Wirksamkeit unter den Antiochenischen Heiden ist der Name *Χριστιανοί*, durch welchen diese Antiochenischen Heiden (den Namen Christus etwa für einen Eigennamen haltend) damals zuerst die Gläubigen auszeichneten [1]). Eine Hungersnoth, die jetzt in Palästina entstand — nach Josephus archaeol. XX, 5, 2. seit dem 4ten Jahre des Claudius [2]) —, vor deren Ausbruch schon auf das Wort eines Propheten Agabos zu Antiochien eine Collecte gesammelt worden, war die Ursach, daß Paulus und Barnabas zu deren Ueberbringung nach Jerusalem abgeordnet wurden (Apg. 11, 30; 12, 25.). Diese zweite Reise Pauli nach Jerusalem fällt also etwa ins J. 44.

Bald nach seiner Rückkehr nach Antiochien (ums J. 45) trat Paulus mit Barnabas, beide durch Gebet und Handauflegung zu einer größeren, amtlichen Wirksamkeit unter den Heiden zufolge erhaltenen Geistesoffenbarung geweiht (der Apostel Paulus aber noch insbesondere durch die 2 Cor. 12, 2. von ihm selbst berichtete gleichsam himmlische Ordination, bei ihm gewis-

1) Andere haben zwar den Namen Christen von den Christen selbst oder von den Juden ableiten wollen; aber die Christen nannten sich damals allenthalben μαθηταί, ἅγιοι, πιστοί, oder mit ähnlichen Namen, und die Juden würden gewiß nicht die Anhänger einer vermeintlich verderblichen Irrlehre nach ihrem Messias genannt haben.

2) Daß dieses die wahrscheinlichste Deutung der Josephinischen Stelle sei, ist gegen Credner in meiner Einleitung ins N. T. (§. 44. Paulus) S. 337. Anm. 3. bemerkt worden. — Uebrigens würde dieselbe Chronologie auch daraus erhellen, daß nach Apg. 12, 20 ff. und 13, 3. die erste große apostolische Reise Pauli (bald nach jener Hungersnoth) nach dem Tode des Herodes Agrippa fiel, der im J. 44 erfolgt ist.

sermaßen die Stellvertretung des Joh. 20, 21 ff. und des Matth. 28, 18 ff. bezugs der übrigen Apostel Gemeldeten), seine erste größere apostolische Reise an, durch Cypern [1]) Pamphylien, Pisidien und Lycaonien [2]) (Apg. 13. 14.). Sie wandten sich auf derselben stets zunächst an die Juden, bei deren Widerspruch aber, der dem Paulus schon jetzt und dann während seines ganzen Lebens häufige, selbst lebensgefährliche Verfolgungen zuzog (2 Cor. 11, 24 f.), an die Heiden, und stifteten mit der Predigt des Evangeliums aus Juden und Heiden gemischte, vornehmlich aber aus ehemaligen Heiden bestehende Gemeinen. Zuletzt kehrten sie nach Antiochien zurück, welches jetzt der Mittelpunkt für die Missionen unter den Heiden war.

Um diese Zeit kamen aber Judenchristen von Jerusalem nach Antiochien, welche ihre Meinung von der Nothwendigkeit der Annahme des jüdischen Ceremonialgesetzes für die Heiden hartnäckig vertheidigten (Apg. 15.), und dadurch in den neuen Gemeinden Streitigkeiten und Gewissensunruhen erregten [3]). Deshalb wurden Paulus und Barnabas (etwa im J. 50, — weil nach Gal. 2, 1 [4]) vierzehn Jahre nach Paulus' Bekehrung) als Abgeordnete nach Jerusalem gesandt (Apg. 15.), und die Sache wurde öffentlich von allen Aposteln, den Presbytern der Gemeinde und den Abgeordneten untersucht (Apostel- und Aeltestencon-

1) Hier wandte sich der Proconsul Sergius Paulus dem Evangelium zu, trotz des von Paulus gestraften Widerstandes des Goëten Barjesu (Apg. 13, 5 ff.).

2) Auf Anlaß der Heilung des Lahmen durch Paulus zu Lystra erfolgte die dortige heidnisch abgöttische Verehrung des Apostels und seines Begleiters, die sich jedoch bald in eine Steinigung fast zum Tode verkehrte (Apostelg. 14, 8 ff.).

3) Auch Petrus war — dies ist die eine Ansicht — damals nach Antiochien gekommen (Gal. 2.). Er hatte zuvor an dem freien Verkehr mit den Heiden keinen Anstoß genommen, zog sich aber nun aus Rücksicht auf jene Juden von demselben zurück. Dies Verfahren strafte Paulus freimüthig als Heuchelei, und mit Erfolg. Dessenungeachtet aber gaben jene Judenchristen ihre Einwendungen gegen die Heiden nicht auf. —. Nach anderer chronologischer Berechnung (s. ob. S. 64.) dürfte indeß dieser Antiochenische Vorgang zwischen Petrus und Paulus erst später, bei ähnlichem Anlaß, sich ereignet haben.

4) Denn daß Gal. 2, 1. weder die zweite Reise des bekehrten Paulus nach Jerusalem gemeint seyn könne, von der Apg. 11, 30 und 12, 25 die Rede ist, noch auch die vierte Apg. 18, 18. 21. 22, ist in m. Einl. ins N. T. S. 337. Anm. 1. nachgewiesen worden. Es bleibt also nur die dritte anzunehmen, die zum Apostelconvent Apg. 15.

vent zu Jerusalem). Der Geist des Einen Glaubens und der auf dem Glauben ruhenden Liebe vereinigte hier die Versammelten zu einfachen Grundsätzen. Zuerst trat Petrus auf und erinnerte an die Wirkung des Evangeliums unter den Heiden, die ohne das Gesetz geheiligt worden seien, wobei er selbst das Werkzeug gewesen. Hierauf hörte die Versammlung den Vortrag des Paulus und Barnabas, und nun trug Jacobus darauf an, den Heidenchristen nicht das ganze Ceremonialgesetz, sondern nur einige Vorschriften von mehr temporärem Charakter zu geben, um durch deren Beobachtung die Heidenchristen von manchen Dingen fern zu halten, die nach der Juden Meinung mit dem Götzendienste in genauer Verbindung standen, und die die Juden als besonders abscheulich zu betrachten gewohnt waren. Der Vorschlag des Jacobus ward allgemein angenommen, und durch einen Brief im Namen der Apostel, der Aeltesten und der ganzen Gemeinde zu Jerusalem den heidenchristlichen Gemeinden, zuerst besonders in Syrien und Cilicien, bekannt gemacht. Zwischen ceremonial-jüdisch-christlichen und frei-heidenchristlichen Gemeinden stellte nun freilich hinfort eine sichtliche Discrepanz im Aeußerlichen sich heraus; sie war aber durch den Geist des Evangeliums in Lehreinheit versöhnt und überwunden.

Bald darauf — im J. 51 oder 52 — unternahm Paulus, aber nur Anfangs wieder in Begleitung des Barnabas, doch auf dieser, wie seinen übrigen Reisen stets mit Gehülfen, (zu denen besonders Silas, der ihm vorzüglich theure Timotheus [1]), Titus [2]) und der Verfasser des unter Paulus' Autorität verbreiteten Evangeliums nebst der Apostelgeschichte Lucas [3]), zuweilen

---

1) Auf Paulus' zweiter großen apostolischen Reise ward Timotheus zu Lystra vom Apostel getroffen (Apg. 16, 2.). Mütterlicherseits von den Juden stammend (2 Tim. 1, 5.), empfing er die Beschneidung (Apg. 16, 3.), und war von nun an Paulus' treuer Gehülfe (Apg. 17—20.), besonders auch unter Juden. Er soll (nach Euseb. h. e. III, 4., Theodoret im Commentar zu den Pastoralbrr. und dem alten Bericht über Tim.'s Martyrium) gegen Ende des 1sten Jahrh. zu Ephesus (als Bischof) den Märtyrertod gestorben seyn.

2) Titus, ein geborner Heide, den wir zuerst als Paulus' Begleiter auf der Reise zum Apostelconvent in Jerusalem finden, war trotz judenchristlicher Forderung in apostolischer Freiheit des Geistes von Paulus nicht beschnitten worden (Gal. 2, 1. 3.). Er soll als Märtyrer auf Creta gestorben seyn (Euseb. u. Theodoret. ll. cc.).

3) Vgl. über ihn und s. Schrr. meine Einl. ins N. T. §. 40. 42. (Ev. Lucä u. Apg.). — Nächst der patristischen Stimme spricht übrigens für

thei. Eine dritte Parthei, die Apollische, wohl ein Zweig der pseudopaulinischen, der aber die Einfalt des Paulinischen Lehrvortrags mißfiel, wollte das Christenthum nur in der philosophisch rhetorischen Form des Alexandrinischen, auch in Corinth durch sein Wirken bekannten Judenchristen Apollos[1]); und eine vierte, die sogenannte christische, scheint das von den Aposteln (einem Petrus wie Paulus) verkündigte geschichtliche Evangelium ganz verworfen, und ein von aller menschlich geschichtlichen Ueberlieferung ganz unabhängiges ideelles (gnostisirendes) Christenthum für die reine Lehre Christi ausgegeben zu haben. Diese und andere Nachrichten veranlaßten den Paulus, nachdem er durch ein Schreiben der Corinthier (sei es eine Antwort auf ein uns nicht erhaltenes Sendschreiben Pauli an sie, oder nicht[2])) sich noch genauer unterrichtet, zur Absendung unsers, an apostolischer Weisheit und Zartheit so reichen ersten Briefs an die Corinthier[3]). — Nach zwei- bis dreijähriger Wirksamkeit in Ephesus (Apg. 19, 10; 20, 31.) ging endlich Paulus, nach einem durch den interessirten Dianenbildermacher und Goldschmied Demetrius erregten Aufruhr daselbst (Apg. 19, 23 ff.), — etwa im J. 57 — nach Troas ab; und besuchte sodann die macedonischen Gemeinden. In Macedonien schrieb er, nach Maaßgabe der Wirkung des ersten, den zweiten Br. an die Corr., und begab sich darauf selbst nach Corinth (Apg. 20, 2. 3.). Hier blieb er drei Monate, schrieb, eine erwünschte Gelegenheit nu-

1) Apollos (Apollo, Apollonius) ein gelehrter und beredter Alexandriner, der, als Johannesjünger von Aquila und Priscilla, dem so nahe Paulus befreundeten, aus Rom vertriebenen jüdisch-christlichen Hause (Apg. 18, 2. 3.), bei ihrer Geleitung des Paulus nach seinem Weggange von Corinth auf seiner 2ten großen Reise zu Ephesus getroffen und im Evangelium gründlicher unterrichtet, Paulus' Werk zu Corinth eine Zeitlang fortsetzte (Apg. 18, 24—28., vgl. mit V. 18 f.; 1 Cor. 3, 6.).

2) Ein Schreiben der Corinthier an Paulus ist ja allerdings durch 1 Cor. 7, 1 constatirt, nicht so bestimmt aber durch 1 Cor. 5, 9 ein früheres des Paulus an sie (s. Einl. ins N. T. §. 45. [Pauli Briefe] S. 339. Anm. 3.). — Beide Schreiben will man übrigens in der armenischen Kirche gefunden haben, und beide sind vornehmlich von Wilkins (Amst. 1715), Fabricius (Cod. apocr. N. T. P. II.), Carpzov (Lips. 1776; hier armenisch, griechisch und lat.), und deutsch mit Einleitt. von Rinck (Heidelb. 1823) herausgegeben worden; sie tragen aber die unverkennbarsten Zeichen der Erdichtung an sich. Vgl. die Rec. der Rinckischen Schr. von Ullmann in den Heidelb. Jahrbb. 1823. Nr. 34.

3) Einl. ins N. T. §. 46, 3.

gend, um evangelischen Grund nach Römischem Bedürfniß in diesem epistolaren Hauptstücke Neuen Test.'s wie aufs neue zu legen, den Brief an die Römer[1]), und reisete ums J. 58, um eine unter den Heidenchristen, als Ausdruck brüderlich liebender Gemeinschaft auch mit den Judenchristen, gesammelte Collecte zu überbringen, über Macedonien, Troas (woselbst er an einem Sonntage von der Gemeinde Abschied nahm) und Milet, wo er an die Ephesinischen Presbyter die väterliche Abschiedsrede hielt, von schweren Ahnungen bewegt, nach Jerusalem (Apg. 20, 3 ff. vgl. Röm. 15, 25.).

Bei den Vorstehern der dortigen Gemeinde (s. über das Folgende Apg. 21—28.) fand Paulus eine liebevolle Aufnahme; aber ein großer noch wenig erleuchteter Theil der Gemeinde hielt ihn für einen Feind des Mosaischen Gesetzes. Diese große Zahl der Judenchristen suchte Paulus durch eine in die Augen fallende Anschließung an jüdische Sitte weise zu beruhigen (Apg. 21, 26 f.); aber es befanden sich damals zu Jerusalem kleinasiatische Juden, die im höchsten Grade feindselig gegen Paulus gesinnt waren. Ihr Geschrei brachte die ganze jüdische Volksmenge in Bewegung, und Paulus entging nur dadurch dem Tode, daß ihn der Tribun der römischen Besatzung[2]) gefangen nahm (Apg. 21, 27 ff.). Vergebens vertheidigte er sich (Apg. 22—24.) vor dem Volke, das er durch hebräische Ansprache zwar Anfangs besänftigte, durch Erwähnung seines Berufs für die Heidenwelt aber zu neuer Wuth entflammte, vor dem Synedrium, dessen Zorn er durch Bekenntniß des Pharisäismus im Gegensatz zum Sadducäismus, in dem, wo jener die Wahrheit enthielt, die auch das Evangelium anerkennt, neutralisirte, und endlich zu Cäsarea, wohin man den Apostel vor der jüdischen Wuth geflüchtet hatte (Apg. 23, 12 ff.), vor dem römischen Procurator Felix. Letzterer, auf Bestechung hoffend (Apg. 24, 26.), hielt ihn zwei Jahre lang zu Cäsarea gefangen, und da er auch bei dessen Nachfolger Festus kein Recht erhielt (Apg. 25.), appellirte er an den Kaiser (Apg. 25, 11.) — voll apostolischen Eifers ohnehin, auch in der Hauptstadt der Welt das Evangelium zu bekennen —, und wurde, nachdem er noch zuvor auch einmal vor Agrippa II. gestanden und gezeugt (Apg. 25, 13 ff.), ums J. 61 als Gefangener nach

---

1) Einl. ins N. T. §. 46, 4.

2) Claudius Lysias (Apg. 23, 26.).

Rom geführt (Apg. 27. 28.). Auch auf dieser Reise, wie auf seinen früheren, erfuhr der Apostel unter vielfachen Leiden und Gefahren deutliche Beweise von der Wunderkraft Gottes an ihm und durch ihn. Er brachte (Apg. 28, 30 f.) zwei Jahre zu Rom zu, zwar mit einem Soldaten durch eine Kette am Arme zusammengefesselt, doch mit Freiheit, das Evangelium zu verkündigen. Und daß er dies nicht blos mündlich gethan habe, davon zeugt das Vorhandene. Er schrieb auch während dieser Zeit [1]) nicht nur seinen erhebenden Circularbrief an kleinasiatische Gemeinden der Heidenchristen, namentlich die zu Ephesus (Br. an die Ephes.) [2]), sondern auch den Br. an die Colosser (der historisch wichtig ist wegen des zuerst in diesem Briefe, wie nachher in den Pastoralbriefen, deutlich sichtbaren Kampfes des Apostels gegen das Eindringen einer judaistisch-theosophisch-ascetischen Richtung in die christliche Gemeinde) [3]), den freundlichen, apostolisch

---

1) Schwerlich schon theilweise während der früheren Cäsareensischen Haft. Vom Philipperbriefe hier ganz abgesehen, der unverkennbar auf Rom hinweiset (Philipp. 1, 13; 4, 22.), so spricht auch die in den hieher gehörigen drei anderen Briefen vorausgesetzte größere Freiheit des Apostels zum Evangelium mehr für Rom. Auch konnte im Beginn seiner Gefangenschaft Anlaß zum Schreiben solcher Briefe schwerlich schon genügend gegeben seyn, und insbesondere zur Entwickelung der im Colosserbriefe bekämpften, Apg. 20 in Paulus' Ephesinischer Abschiedsrede erst befürchteten falschen Richtung gehörte mehr Zeit. Mit dem Colosserbriefe aber ist einerseits der Ephesierbrief durch Inhalt und Sendart (Eph. 6, 21; Col. 4, 7.), andererseits der Brief an Philemon durch Identität der darin vorausgesetzten Umstände (vgl. mit Col. 4, 7—9.) zu verwandt, als daß sie nicht alle drei ziemlich gleichzeitig geschrieben seyn sollten. Vgl. Einl. ins N. T. (§. 47. Brr. aus Paulus' erster Gefangenschaft) S. 370 ff.

2) Einl. ins N. T. §. 47, 3. S. 375 ff. (Ausschließlich an die Ephesier kann ja der Brief bei seinem Mangel an speciellen Beziehungen nicht wohl gerichtet gewesen seyn, die Annahme einer allgemeineren Bestimmung aber wird durch alte Ueberlieferung ermöglicht. So denn auch R. Anger Ueber den Laodicenerbrief. Lpz. 1843., der den Brief nächst der Ephesinischen Gemeinde „zugleich für deren Tochtergemeinden in und bei Asia proconsularis, und unter diesen auch für die von Laodicea, und zwar vorzugsweise für die mit Paulus persönlich nicht bekannten heidenchristlichen Glieder dieser Kirchen, bestimmt" erkennt. — Durch eine solche Betrachtung des Ephesierbriefs lösen sich dann auch vornehmlich die neuerlich gegen seine Aechtheit erhobenen schwachen Zweifel.)

3) Einl. ins N. T. §. 47, 4. — Die Stelle Col. 4, 16 übrigens (die richtig gedeutet auf den Circularbrief „an die Ephesier" hinweiset, der von Laodicea aus auch nach Colossä kommen sollte) hat in späterer Zeit

zarten Privat-Brief an Philemon in Colossä [1]), und in einer späteren Zeit der Gefangenschaft (nach den eignen Andeutungen des Schreibens) den brieflichsten aller seiner Gemeinde-Briefe, an die Philipper [2]).

Mit dem Ende des zweiten Jahres dieser römischen Gefangenschaft Pauli schließt die Apostelgeschichte. Es fragt sich nun, ob Paulus aus dieser Gefangenschaft befreiet worden sei; und diese Frage wird durch die Geschichte nicht nur auf keine Weise verneint, sondern auch sicher und bestimmt genug bejahet. Schon von den Cäsareensischen Procuratoren würde Paulus frei gesprochen worden seyn, hätte nicht Felix (Apg. 24, 26.) stets auf Bestechung gewartet, und des Festus Nachgiebigkeit gegen die Juden den Apostel zur Appellation nach Rom genöthigt (Apg. 25, 9; 26, 32.). Dazu kommen nun aber auch noch hinlänglich gewisse historische Zeugnisse für Pauli Befreiung aus jener Gefangenschaft. Die alte Tradition nehmlich von der, doch nur erst nach dieser Gefangenschaft chronologisch möglichen, Verkündigung des Evangeliums durch Paulus in Spanien, eine Tradition, die nicht erst aus dem 4ten Jahrh., wo sie allgemein war, sondern selbst schon aus dem 2ten Jahrh. stammt, indem sie schon in dem alten von Muratori aufgefundenen italischen Canon des Neuen Test. ausgesprochen wird, ja die schon auf das sichere Zeugniß des Clemens von Rom (ep. 1. ad Corr. c. 5.) [3]) sich stützt, und sodann die bestimmte Nachricht des Eusebius (h. e. II, 22.) — um die etwas zweideutige des Dionysius von Corinth (bei Euseb. h. e. II, 25.) zu übergehen — zeugen kräftig dafür; und zu derselben Annahme nöthigt uns dann auch das Daseyn des 2ten Br. an Timotheus, welcher mancherlei geographisch-statisti-

die Fabrication eines apokryphischen lat. Briefs Pauli an die Laodicener veranlaßt (in Fabricii Cod. apocr. p. 860 sqq.). Vgl. Anger Ueber den Laodicenerbrief (über den apokryphischen S. 142 ff.).

1) Einl. ins N. T. §. 47, 5.

2) Einl. ins N. T. §. 47, 6. — Aus Rom würde sich, direct oder indirect, auch der Briefwechsel Pauli mit Seneca, einem Bruder des Apg. 18, 12 ff. in Paulus' Geschichte verflochtenen Proconsuls Annäus Gallio zu Corinth, herschreiben (in Fabricii Cod. apocr. p. 880 sqq.), dem selbst Hieronymus (Catal. c. 22.) und Augustin (epist. 153.) einigen Glauben zu schenken geneigt waren, der aber das deutlichste Gepräge des Apokryphischen an sich trägt.

3) S. über dasselbe Neander Gesch. d. Pflanz. ꝛc. S. 390 f. und m. Einl. ins N. T. (§. 48. Pastoralbriefe) S. 391. Anm. 3.

schen Voraussetzungen seines Inhalts zufolge aus einer anderen, zweiten römischen Gefangenschaft des Apostels herrührt [1]).

Nach seiner Befreiung nun, also etwa seit dem J. 63 oder 64 (ohne Zweifel noch vor Ausbruch der Neronischen Verfolgung), machte Paulus theils eine apostolische Reise nach Spanien (was er ja auch nach Röm. 15, 28. beabsichtigt hatte), theils — vielleicht noch früher — besuchte er den Orient und seine orientalischen Gemeinden (wie es seinem Herzen an sich so nahe lag, und wie er diese Absicht auch Philipp. 2, 24. und Philem. 22. ausgesprochen, wozu dann der Inhalt von 2 Timoth. und Tit. noch hinzukommt, insofern beide Briefe jene Absicht als vollzogen darstellen), während welcher Zeit er dann in Macedonien seinen ersten Brief an Tim. (nach Ephesus) und seinen Br. an Tit. (nach Creta) geschrieben zu haben scheint [2]). Als der Apo-

1) S. Einl. ins N. T. S. 391 ff. (Das dort Bemerkte bleibt in seiner wesentlichen Gültigkeit, trotz dem daß auch Dietlein Das Urchristenthum. Halle 1845. S. 269 ff. in diesem Punkte divergirt, indem er hier, einer vorgefaßten Ansicht zu Liebe, ganz willkührlicher Deutelei der Stellen des 2 Tim. [vornehmlich 2 Tim. 4, 13, wo er den φαιλόνης ohne Weiteres für einen φαινόλης nimmt, und die βιβλία und μεμβράνας ganz ignorirt] sich zuneigt, die von Paulus' erster Reise nach Rom ab- und auf eine zweite hinweisen). In eine zweite römische Gefangenschaft setzten den 2ten an Tim. auch bestimmt Eusebius h. e. II, 22. und die alten Exegeten Chrysostomus, Hieronymus und Theodoret.

2) Ueber die Pastoralbriefe s. Einl. ins N. T. §. 48. und (über die Aechtheit) §. 49. Diese Briefe, durch gemeinsame Eigenthümlichkeit in Sprache und polemischer Richtung verbunden, scheiden sich allerdings durch den Ton etwas von den früheren Paulinischen; allein in Privatschreiben an geliebte Freunde und Schüler, und in Schreiben von solcher pastoralen Tendenz, abgefaßt — das ist und bleibt unsere entschiedene wohlbegründete Ansicht — in später mannichfach bereits verwandelter Zeit, in tiefer Wehmuth bei Anschauung des sich entwickelnden gegenwärtigen und noch viel mehr zukünftigen Reichs des Widerchrists, mit heiligem Ernst des gereiften Alters, konnte ja eine Tonverschiedenheit von anderen früheren Briefen natürlicherweise gar nicht fehlen. (Wenn ganz neuerlich Dietlein Urchristenthum S. 264 ff. die Pastoralbriefe einer anderen, früheren Zeit im Leben Pauli [vor und im Anfange der ersten, angeblich einzigen Gefangenschaft] zuschreibt, so ist dies zwar durchaus gekünstelt; da aber dessenungeachtet derselbe Verfasser die Aechtheit der Briefe sieghaft gegen Baur vertheidigt, indem er alle einzelnen Anstöße a. a. O. S. 205 ff. und besonders S. 214 ff. gründlich hebt, und selbst auch Baur gegenüber S. 153 ff. und besonders S. 191 ff. das feste Resultat gewinnt, daß die Pastoralbriefe mit der Eigenthümlichkeit ihrer Polemik nicht blos ins erste Jahrh. gehören können, sondern bei dem bestimmten Unter-

stel aus dem Orient wieder nach dem Occident gekommen war (vielleicht, nach Dionysius von Corinth, zugleich mit Petrus), wurde er endlich — was wir nun aus der Ueberlieferung über den Ort seines Todes zu schließen haben —, in einem der letzten Regierungsjahre Nero's, J. 67 oder 68, wieder gefangen gesetzt. Er erhielt zwar ein Verhör, aber nach dem Ausgange desselben sah er dem Märtyrertode entgegen (2 Tim. 4, 6—8. 16.). Sein zweiter Br. an Tim. aus dieser Zeit ist ein herrliches Denkmal der Gesinnungen und Gefühle eines ächt christlichen Märtyrers [1]). Paulus (vgl. Clem. von Rom a. a. O. und Cajus v. Rom bei Euseb. h. e. II, 25, u. s. Dionys. v. Cor. bei Euseb. l. l., Eusebius selbst ebenda und h. e. III, 1, u. A. [2])) — vielleicht als römischer Bürger von einer schimpflicheren Todesstrafe frei — ward zu Rom enthauptet [3]). Die ganze große Schaar aber lebender und bleibender Christengemeinen von jener Metropole des römischen Orients bis zur „Grenze des Occidents" war die Frucht seines Lebens und das Monument seines Grabes. Er hatte ja allerdings mehr gearbeitet, als „sie alle" (1 Cor. 15, 9. 10.).

---

schiede der dortigen Gnosis von der späteren selbst müssen: so liegt hierin nur ein um so kräftigerer Beweis ihrer unumstößlichen Aechtheit, den natürlich auch minder consequente Gegner der Aechtheit dieser und anderer neutest. Schriften, zumal wenn sie [wie de Wette Vorwort zur Einl. ins N. T. 4. A.] gleich von vornherein auf „entscheidende und unwiderlegliche Gründe" verzichten, nicht zu entkräften vermögen.)

1) Es ist der letzte Paulinische. — Der Hebräerbrief scheint blos im uneigentlichen Sinne zu den Paulinischen Briefen zu gehören. Er enthält bei unbefangener Deutung innerlich durchaus nichts, was des Paulus unwürdig oder unangemessen wäre, trägt vielmehr in Lehre und Lehrweise entschieden Paulinische Färbung; nur die Sprache erscheint etwas reiner und ausgebildeter, als die sonstige Paulinische. Während aber das alte Morgenland, an welches der Brief gerichtet war, seine Paulinische Abfassung ziemlich entschieden anerkannte, wurde dieselbe vom ältesten Abendlande in Zweifel gestellt, und obgleich nun das Zeugniß des ersteren das historisch überwiegende ist, auch das Abendland später sich demselben fügte, so liegt doch als Vermittlung aller Gegensätze die Ansicht nahe, daß der Brief nur unter den Augen und im unmittelbaren Auftrage des Apostels Paulus von einem seiner vertrauten Schüler geschrieben worden ist, und darum mit ungefähr gleichem Rechte für Paulinisch und für nicht Paulinisch gelten konnte. (Einl. ins N. T. §. 50.)

2) Die patristischen Stellen sind abgedruckt Einl. ins N. T. §. 48. S. 389 f.

3) Hieronymus (Catal. c. 5.) erwähnt sein Grab als „in via Ostiensi."

schen Voraussetzungen seines Inhalts zufolge aus einer anderen, zweiten römischen Gefangenschaft des Apostels herrührt [1]).

Nach seiner Befreiung nun, also etwa seit dem J. 63 oder 64 (ohne Zweifel noch vor Ausbruch der Neronischen Verfolgung), machte Paulus theils eine apostolische Reise nach Spanien (was er ja auch nach Röm. 15, 28. beabsichtigt hatte), theils — vielleicht noch früher — besuchte er den Orient und seine orientalischen Gemeinden (wie es seinem Herzen an sich so nahe lag, und wie er diese Absicht auch Philipp. 2, 24. und Philem. 22. ausgesprochen, wozu dann der Inhalt von 2 Timoth. und Tit. noch hinzukommt, insofern beide Briefe jene Absicht als vollzogen darstellen), während welcher Zeit er dann in Macedonien seinen ersten Brief an Tim. (nach Ephesus) und seinen Br. an Tit. (nach Creta) geschrieben zu haben scheint [2]). Als der Apo-

1) S. Einl. ins N. T. S. 391 ff. (Das dort Bemerkte bleibt in seiner wesentlichen Gültigkeit, trotz dem daß auch Dietlein Das Urchristenthum. Halle 1845. S. 269 ff. in diesem Punkte divergirt, indem er hier, einer vorgefaßten Ansicht zu Liebe, ganz willkührlicher Deutelei der Stellen des 2 Tim. [vornehmlich 2 Tim. 4, 13, wo er den φαιλόνης ohne Weiteres für einen φαινόλης nimmt, und die βιβλία und μεμβράνας ganz ignorirt] sich zuneigt, die von Paulus' erster Reise nach Rom ab- und auf eine zweite hinweisen). In eine zweite römische Gefangenschaft setzten den 2ten an Tim. auch bestimmt Eusebius h. e. II, 22. und die alten Exegeten Chrysostomus, Hieronymus und Theodoret.

2) Ueber die Pastoralbriefe s. Einl. ins N. T. §. 48. und (über die Aechtheit) §. 49. Diese Briefe, durch gemeinsame Eigenthümlichkeit in Sprache und polemischer Richtung verbunden, scheiden sich allerdings durch den Ton etwas von den früheren Paulinischen; allein in Privatschreiben an geliebte Freunde und Schüler, und in Schreiben von solcher pastoralen Tendenz, abgefaßt — das ist und bleibt unsere entschiedene wohlbegründete Ansicht — in später mannichfach bereits verwandelter Zeit, in tiefer Wehmuth bei Anschauung des sich entwickelnden gegenwärtigen und noch viel mehr zukünftigen Reichs des Widerchrists, mit heiligem Ernst des gereiften Alters, konnte ja eine Tonverschiedenheit von anderen früheren Briefen natürlicherweise gar nicht fehlen. (Wenn ganz neuerlich Dietlein Urchristenthum S. 264 ff. die Pastoralbriefe einer anderen, früheren Zeit im Leben Pauli [vor und im Anfange der ersten, angeblich einzigen Gefangenschaft] zuschreibt, so ist dies zwar durchaus gekünstelt; da aber dessenungeachtet derselbe Verfasser die Aechtheit der Briefe sieghaft gegen Baur vertheidigt, indem er alle einzelnen Anstöße a. a. O. S. 205 ff. und besonders S. 214 ff. gründlich hebt, und selbst auch Baur gegenüber S. 153 ff. und besonders S. 191 ff. das feste Resultat gewinnt, daß die Pastoralbriefe mit der Eigenthümlichkeit ihrer Polemik nicht blos ins erste Jahrh. gehören können, sondern bei dem bestimmten Unter-

stel aus dem Orient wieder nach dem Occident gekommen war (vielleicht, nach Dionysius von Corinth, zugleich mit Petrus), wurde er endlich — was wir nun aus der Ueberlieferung über den Ort seines Todes zu schließen haben —, in einem der letzten Regierungsjahre Nero's, J. 67 oder 68, wieder gefangen gesetzt. Er erhielt zwar ein Verhör, aber nach dem Ausgange desselben sah er dem Märtyrertode entgegen (2 Tim. 4, 6—8. 16.). Sein zweiter Br. an Tim. aus dieser Zeit ist ein herrliches Denkmal der Gesinnungen und Gefühle eines ächt christlichen Märtyrers [1]). Paulus (vgl. Clem. von Rom a. a. O. und Cajus v. Rom bei Euseb. h. e. II, 25, u. s. Dionys. v. Cor. bei Euseb. l. l., Eusebius selbst ebenda und h. e. III, 1, u. A. [2])) — vielleicht als römischer Bürger von einer schimpflicheren Todesstrafe frei — ward zu Rom enthauptet [3]). Die ganze große Schaar aber lebender und bleibender Christengemeinen von jener Metropole des römischen Orients bis zur „Grenze des Occidents" war die Frucht seines Lebens und das Monument seines Grabes. Er hatte ja allerdings mehr gearbeitet, als „sie alle" (1 Cor. 15, 9. 10.).

---

schiede der dortigen Gnosis von der späteren selbst müssen: so liegt hierin nur ein um so kräftigerer Beweis ihrer unumstößlichen Aechtheit, den natürlich auch minder consequente Gegner der Aechtheit dieser und anderer neutest. Schriften, zumal wenn sie [wie de Wette Vorwort zur Einl. ins N. T. 4. A.] gleich von vornherein auf „entscheidende und unwiderlegliche Gründe" verzichten, nicht zu entkräften vermögen.)

1) Es ist der letzte Paulinische. — Der Hebräerbrief scheint blos im uneigentlichen Sinne zu den Paulinischen Briefen zu gehören. Er enthält bei unbefangener Deutung innerlich durchaus nichts, was des Paulus unwürdig oder unangemessen wäre, trägt vielmehr in Lehre und Lehrweise entschieden Paulinische Färbung; nur die Sprache erscheint etwas reiner und ausgebildeter, als die sonstige Paulinische. Während aber das alte Morgenland, an welches der Brief gerichtet war, seine Paulinische Abfassung ziemlich entschieden anerkannte, wurde dieselbe vom ältesten Abendlande in Zweifel gestellt, und obgleich nun das Zeugniß des ersteren das historisch überwiegende ist, auch das Abendland später sich demselben fügte, so liegt doch als Vermittlung aller Gegensätze die Ansicht nahe, daß der Brief nur unter den Augen und im unmittelbaren Auftrage des Apostels Paulus von einem seiner vertrauten Schüler geschrieben worden ist, und darum mit ungefähr gleichem Rechte für Paulinisch und für nicht Paulinisch gelten konnte. (Einl. ins N. T. §. 50.)

2) Die patristischen Stellen sind abgedruckt Einl. ins N. T. §. 48. S. 389 f.

3) Hieronymus (Catal. c. 5.) erwähnt sein Grab als „in via Ostiensi."

§. 16.

Jacobus.

Vgl. Neander a. a. O. S. 419—442.

Dem Apostel Paulus ist durch Natur, Wirkungskreis und Wirksamkeit am meisten entgegengesetzt der Apostel Jacobus der Jüngere, Δίκαιος, nach dem Petrus Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem [1]), Sohn des Alphäus (Klopas) und der Maria, der Schwester der Mutter Jesu [2]): nach neutestamentlichen (Apg. 15, 13; 21, 18; Gal. 2, 9. 12), wie späteren Zeugnissen (s. Anm. 1.) in persönlicher Individualität und Amte ein Hauptrepräsentant der jüdisch christlichen Richtung in der apostolischen Zeit. Ihm — dem einzigen Apostel, der gar keine größere apostolische Reise unternommen zu haben scheint — war der innere und äußere Beruf zu Theil geworden (vgl. besonders Clemens v. Alex. a. a. O.), von Jerusalem aus für die Ausbreitung des Evangeliums unter den Juden zu wirken, weshalb er denn auch selbst (mit darum Δίκαιος genannt) das jüdische Ceremonialgesetz streng beobachtete [3]). Dabei erkannte er aber auf dem Apostelconvente zu Jerusalem (J. 50; Apg. 15.) es aufs bestimmteste an, daß der Glaube an Christus es sei, was den Menschen rechtfertige; er erklärte sich entschieden gegen die Forderung pharisäischer Judenchristen, den Heiden das Ceremonialgesetz aufzubringen, und gab den Anschlag zur Vereinigung der Juden- und Heidenchristen. Auch späterhin herrschte zwischen ihm und

1) Er erscheint zwar im N. T. (Apg. 12, 17; 15, 13; 21, 18; 1 Cor. 15, 7; Gal. 1, 19; 2, 9. 12) nur im Allgemeinen als eine Säule der Gemeinde zu Jerusalem; die folgenden Kirchenhistoriker aber (Hegesippus bei Euseb. h. e. II, 23, Clem. Alex. bei Euseb. h. e. II, 1, Hieron. u. A., vgl. mit Joseph. archaeol. XX, 9, 1) bezeichnen ihn geradezu als deren Leiter oder Bischof.

2) Für die Identität des Apostels Jacobus minor (Alphaei) mit dem Jacobus Justus, dem ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου und Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem, sprechen die entscheidendsten neutestamentlichen und andere Gründe (von mir dargelegt Einl. ins N. T. §. 56. Br. Jacobi S. 483 ff.), und als ausdrückliches Zeugniß das des Clemens v. Alex. (bei Euseb. h. e. II, 1), dem dann auch ein Hieronymus, Theodoret, Chrysostomus, so wie die Ueberschrift im Protevangelium Jacobi und in der alten Abendmahlsliturgie „des heil. Jacobus, des Apostels und Bruders des HErrn," folgen.

3) Vgl. Hegesippus — der sich jedoch in einigen Zügen den Jacobus nach seinem Sinne idealisirt zu haben scheint — und Josephus ll. cc.

Paulus ungestörtes Einverständniß, und das wichtige Denkmal, welches wir von seiner Wirksamkeit haben, der Brief Jacobi, ein Circularschreiben an die jüdisch christlichen Gemeinden, mit Rücksicht eben zunächst nur auf ihr Bedürfniß, zeigt uns beide Apostel im Wesentlichen der Lehre übereinstimmend [1]), und beide nur dieselben Grundbegriffe in verschiedener Form und verschiedener polemischer Beziehung entwickelnd, Paulus den Glauben als lebendigen Quell wahrhaft guter Werke entgegenstellend der Anmaßung todter Werke, Jacobus — und keineswegs im Gegensatz gegen die Paulinische Lehre, ja wohl nicht einmal gegen deren Mißverstand [2]) — die Werke als Ausdruck des lebendigen Glaubens entgegenstellend der Anmaßung eines todten Glaubens.

Lange Zeit genoß Jacobus selbst die allgemeine Achtung der Juden. Endlich aber, als Paulus ihrer Rache entzogen worden war, ergrimmten sie auch gegen ihn. Sie verlangten von ihm — erzählt Hegesippus (a. a. O.), welchem Eusebius selbst (h. e. II, 23 init.) im Wesentlichen [3]) ausdrücklich Glauben schenkt, — zu Ostern ein Zeugniß gegen Christus von der Zinne des Tempels herab. Jacobus aber legte ein kräftiges Zeugniß von und für Christus ab, und ward hinabgestürzt, dann noch lebend gesteinigt, und als er für seine Mörder nun betete, von einem Gerber mit einer Keule getödtet. Von der weitläufigen, schwerlich in ihrer ganzen Ausdehnung glaubhaften Erzählung des Hegesippus wird durch Clemens v. Alex. (bei Euseb. h. e. II, 1. 23) so viel ausdrücklich bestätigt, daß Jacobus von der Zinne des Tempels herabgestürzt, und von einem Gerber mit einer Keule getödtet worden sei, und durch Josephus (a. a. O.) wird auch die Steinigung beglaubigt; letzterer, wohl als Jude das Unmenschlichste verschweigend, erzählt nehmlich einfach dies, daß nach Abberufung des Procurators Festus (im J. 64) der

1) Diese Uebereinstimmung wird besonders grell ganz neuerlich geleugnet in der anonymen Schrift „Die Evangelien." Lpz. 1845., welche seltsamerweise S. 305 ff. den Brief Jacobi nur aus Erbitterung über das Paulinische Lucasevangelium herleitet.

2) Vgl. Neander Paulus und Jacobus, die Einheit des evangelischen Geistes in verschiedenen Formen (in s. Kleinen Gelegenheitsschriften. Berl. 1824. S. 103 ff.), und Dess. Gesch. der Pflanz. (1. A.) S. 431 ff. und 656 ff.

3) Jacobus habe vor dem Volke Christum verleugnen sollen, ihn aber bekannt, und sei darum getödtet worden.

grausame Hohepriester Ananus unrechtmäßigerweise, wiewohl in scheinbar rechtlicher Procedur, den Jacobus habe steinigen lassen.

§. 17.

Johannes.

Vgl. theilweise Neander a. a. O. S. 464 ff.

Persönlich am nächsten stand Jesu der Apostel, der alle übrigen bei weitem überlebte, mit dem die Periode der reinen Urentwicklung des Christenthums in der Menschheit, in Einheit des Geistes und doch in vielseitigster Form, abschließt [1]).

Johannes, eines galiläischen Fischers Zebedäus Sohn, ein eben so feurig erregbarer, als sinnig tiefer Jüngling dem natürlichen Wesen nach, ward, in sehnsüchtiger Erwartung des Messias, ein Schüler Johannes des Täufers, und von ihm zu Christus hingewiesen (Matth. 4, 21; Joh. 1, 35 ff.; Luc. 5, 10.). Seine Liebe zu Jesu, — nicht, wie bei Petrus (vgl. S. 62), vorzugsweise zu dem Messias als solchem, sondern — zu dessen göttlich menschlicher Persönlichkeit, war aber Anfangs weder von irdisch selbstsüchtigem Wesen ganz frei (Matth. 20, 20 ff.), noch von fleischlicher Heftigkeit (Luc. 9, 49. 51 f.), und mit Rücksicht auf dies noch leidenschaftliche Feuer, wenn gleich damit auch auf die im Grunde der Seele ruhende und durch den H. Geist völlig zu durchbringende feurige Jesusliebe und evangelische Kraft, gab Christus ihm und seinem Bruder, Jacobus dem Aelteren, den Beinamen *Βοανεργές* (Marc. 3, 17.). Je mehr und mehr ward auch durch die gänzliche Hingebung des Johannes an den Erlöser sein ganzes inneres Wesen umgebildet und in tiefe selbstverleugnende Milde verklärt, und heiligende Seligkeit in der Ge-

1) Daß mit Johannes die apostolische Lehrentwicklung und mit seinem Evangelium *πνευματικόν* (nebst Briefen) — allerdings aber nicht etwa mit der Johanneischen Apokalypse — der neutestamentliche Canon abschließt, das, aber auch nur das, ist die Wahrheit, welche den ganz neuerlich entwickelten Ansichten der Baurschen Schule von dem nachapostolischen Pseudojohannes als Mittler zwischen dem Ebionitismus aller Judenapostel und dem Paulinismus zu Grunde liegt, und dadurch (auf Grund der geschichtlichen Zeugnisse) selbst unerschütterlich befestigt worden ist. Daß der evangelistische und epistolische Pseudojohannes im neutestamentlichen Canon nicht Eine Person sei und seyn könne mit dem in den synoptischen Evangelien und in der Apokalypse erscheinenden Apostel Johannes, ist ja nur eine subjective Voraussetzung.

meinschaft mit Jesu wurde das Ziel und das beseelende Princip seines Lebens.

Nach dem ersten christlichen Pfingsten sehen wir Johannes als eifrigen Verkündiger des Evangeliums in Jerusalem neben Petrus (Apg. 3. 4.), und mit Petrus wirkte er auch gemeinsam in Samarien (vgl. §. 14.). Alsdann scheint er sich besonders wieder in Jerusalem aufgehalten zu haben (nach Nicephorus Callisti h. e. II, 42. die Mutter Jesu, das Vermächtniß der Kreuzesstunden, bis an ihren Tod verpflegend), als einer der angesehensten Apostel (Gal. 2, 9.), als eine der Säulen der ersten Kirche, neben einem Petrus und Jacobus, bis er, wahrscheinlich erst nachdem Paulus Kleinasien als regelmäßigen Wirkungskreis verlassen [1]), sich nach Kleinasien begab, einer durch so viele offene und verborgene Gegner und Fälscher des Evangeliums jetzt bedrohten Gegend, und den Hauptsitz seiner Wirksamkeit zu Ephesus nahm [2]). Eine lange Reihe von Jahren wirkte er hier durch Wort, Beispiel und Schrift für die Verbreitung und Befestigung des apostolischen Christenthums und für die Offenbarung seiner Wahrheit im geheiligten Wandel, bis an seinen Tod [3]). Das Evangelium Johannis (das εὐαγγέλιον πνευματικόν [4])) und

1) Unstreitig hat Johannes sich nicht früher nach Kleinasien begeben, als bis der Apostel Paulus diese Gegenden verlassen, weil sonst theils das Bedürfniß seiner dortigen Wirksamkeit nicht vorhanden gewesen wäre, theils eine Beziehung darauf in den betreffenden Paulinischen Briefen and in der Apostelgeschichte (namentlich Apg. 20, 17) sich ohne Zweifel finden würde. Wahrscheinlich hat der Eintritt der Gefangenschaft Pauli, und zwar wohl nicht der ersten schon, sondern erst der zweiten — da auch die letzten Briefe Pauli keine Spur von Johannes' Wirksamkeit verrathen —, ihn bewogen, sich nach Kleinasien zu wenden. Auf diesen Zeitpunkt des Beginns des Johanneischen Aufenthalts in Kleinasien bei dem Ausbruch der tiefen bürgerlichen Unruhen in Palästina deutet auch der alte Bericht über den Märtyrertod des Timotheus (bei Phot.), so wie Irenaeus adv. haer. III, 1 hin; s. m. Einl. ins N. T. (§. 41. Ev. Joh.) S. 282.

2) Vgl. Polycarp bei Euseb. h. e. V, 20; Irenaeus adv. haer. II, 22, 5; III, 3, 4; Clem. Alex. Qu. div. salv. c. 42; Polykrates von Ephesus bei Euseb. h. e. III, 31 u. V, 24; Origenes bei Euseb. h. e. III, 1; Euseb. selbst h. e. III, 23. u. s. w. (S. die Stellen Einl. ins N. T. S. 282.)

3) Nach Irenaeus adv. haer. II, 22, 5 u. III, 3, 4; Origenes bei Euseb. h. e. III, 1, so wie Euseb. h. e. III, 23. (s. Einl. S. 282. Anm. 3. und 283, 2.).

4) Und allerdings eben als solches in der rechten Deutung eine großartige Ergänzung der übrigen Evangelien, nur nicht etwa in dem ganz subjec-

sein erster Brief, ein Pastoralschreiben an die kleinasiatischen Gemeinden, gehören dieser Zeit und zwar (ihrer sprachlichen und sachlichen Beschaffenheit zufolge) der letzteren Periode derselben an [1]), und auch die beiden kleineren Privatschreiben (2ter und 3ter Br. Joh.) setzen wir unbedenklich in dieselbe [2]).

Diese segensreiche Wirksamkeit aber war auch nicht unangefochten geblieben. Nicht gar lange nach Johannes' Ankunft in Kleinasien wüthete Nero mit Macht gegen die Christen, und es ist schwer zu denken, daß sein Schwert, welches den Petrus und Paulus fraß, den Apostel Johannes, den allein noch übrigen unter den apostolischen Säulen der Kirche, ganz verschont haben sollte. Er wurde von Nero nach Patmos im ägeischen Meere verbannt, nachdem er zuvor (nach dem alleinigen, schwerlich zureichenden Zeugnisse Tertullians de praescriptt. c. 36. [3])) nach Rom geschleppt, und dort, ohne verletzt zu werden, in ein Faß siedenden Oeles geworfen worden seyn soll. Diese Verbannung nach Patmos bezeugen mit Einem Munde die alten Kirchenleh-

tivischen Sinne der neuesten Tübinger Schule. Vgl. auch S. 59. Anm. 2. Wäre — in Folge der Argumentationen jener Schule — das Evangelium Johannis unächt mit der äußeren und inneren Fülle seiner geschichtlichen Bezeugung: welches kirchengeschichtliche Factum, welche kirchengeschichtliche Schrift wäre beglaubigt! Am wenigsten wahrlich die, auf welchen die destructive Hyperkritik bei Verwerfung desselben sich angeblich geschichtlich construirt. Die ganze Kirchengeschichte wäre eine Lüge. (Das Positive für die Aechtheit des Joh. Ev. s. Einl. ins N. T. §. 41. S. 296 ff. Zu den dort S. 312 ff. angeführten Gegnern der Aechtheit aus Baur'scher Schule ist übrigens neuerlich auch v. Baur selbst literarisch hinzugetreten „Ueber die Composition und den Char. des Joh. Ev." in Zeller's Theol. Jahrbb. 1844. H. 1. 3. 4., der das Johanneische Evangelium darum für ein nachapostolisches Erzeugniß freier Composition hält, weil alles Geschichtliche darin von einer Idee getragen sei, — als wäre dies nicht mit der ganzen Geschichte der Fall, geschweige denn mit ihrem Centrum! — und weil die alten Zeugnisse vielmehr auf den apokalyptischen, als auf den evangelistischen Johannes paßten — als fände zwischen beiden ein Widerspruch statt, und als könne überhaupt aus irgend welchen Zeugnissen argumentirt werden, wenn die fürs Ev. Joh. nichts gelten sollen! —, der indeß doch bestimmt die Möglichkeit apostolisch Johanneischer Abfassung zugibt, womit im Grunde schon Alles verloren ist. Gegen B. vgl. J. H. A. Ebrard Das Ev. Joh. u. d. neuste Hypoth. üb. s. Entsteh. Zür. 1845.)

1) Vgl. S. 87. Anm. 3. und Einl. ins N. T. S. 287 ff.

2) S. Einl. ins N. T. an den betreffenden Orten.

3) Es wird nur ausschmückend wiederholt von Hieronym. adv. Jovin. 1, 26. und zu Matth. 20, 22.

rer [1]), und sie wird selbst noch fortwährend durch historische Reminiscenzen beglaubigt [2]). Nur die Zeit des Exils ist minder zuverlässig constatirt, wiewohl die Neronische bei weitem die wahrscheinlichste ist [3]). Auf Patmos nun (Apok. 1, 9.) war Jo-

1) Irenaeus adv. haer. V, 30, 3; Clem. Alex. l. l.; Tertull. de praescriptt. c. 36; Polykrates von Ephesus bei Euseb. h. e. V, 24; Origenes Comm. in Matth. T. XVI, 6; Eusebius h. e. III, 18. 20. 23, Demonstr. ev. III, 5. und Chron.; Hieron. de vir. ill. c. 9. u. s. w. (S. Einl. ins N. T. S. 284.).

2) Noch jetzt ist Patmos die Wohnstätte von lauter Christen, die sich aufs rühmlichste von anderen unterscheiden, voll von lebendigen historischen Erinnerungen an den Aufenthalt des Apostels Johannes daselbst. Vgl. G. H. v. Schubert Reise in das Morgenland. Th. III. (1839.) S. 427 ff.

3) Die Zeit des Johanneischen Exils ist insofern nicht gänzlich constatirt, als einige der alten Zeugen (Eusebius in der K. G. und Hieronymus im Catal.) den Kaiser Domitian, andere (die syrische Apokalypse in der Ueberschrift, Theophylact Vorr. zum Joh. Ev. und der jüngere Hippolytus in s. Chron.) den Nero, noch andere (Tertullian, Clemens, Origenes) gar keinen Namen nennen, andere (Epiphanius haer. LI, 12. 33.) in einer verkehrten Ueberlieferung den Claudius. Die erstere, allein bedeutungsvolle Differenz hat inzwischen wahrscheinlich in einer Verwechselung des Domitius Nero und des Domitian ihren Grund, zumal da Eusebius dem. ev. III, 5. sich gleich dem Tertullian unbestimmt ausdrückt, und Hieronymus adv. Jovin. I, 26. sowohl Nero, als Domitian nennt; und jenes vorausgesetzt, so kann nun auf den Nero sich selbst auch das sonst gewöhnlich für Domitian angeführte Hauptzeugniß, das des Irenäus, beziehen, indem seine Worte adv. haer. V, 30, 3. und bei Euseb. h. e. III, 18. πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς (also nicht τῆς τοῦ Δομετιανοῦ ἀρχῆς) das Δομετιανοῦ nicht als Substantiv, sondern als Adjectiv erscheinen lassen mögen, und so denn auf Domitius Nero, nicht (wie wenn Δομετιανικῆς stünde) auf Domitian gehen. Eben so wird bei Juvenal VIII, 228. in den Worten ante pedes Domiti unter Domitius einfach Nero verstanden, und analog ist auch der von Aelius Hadrianus entlehnte Name Aelia für Jerusalem. Dazu kommt nun ferner, daß auch die namenlose Ausdrucksweise von Tertullian (de praescrr. c. 36.) und Clemens (Qu. div. c. 42.) weit mehr auf Nero, als auf Domitian paßt, weil letzterer den verbannenden Kaiser schlechthin als den Tyrannen bezeichnet, wie den Nero die Christen vorzugsweise betrachteten, zugleich auch eine Geschichte aus Johannes' Leben erzählt (s. S. 89. Anm. 1.), die von Johannes unter Domitian, von einem 90jährigen Greise völlig unglaubhaft wäre, Tertullian aber das Leiden des Johannes ganz mit dem Paulinischen und Petrinischen Martyrium unter Nero zusammenstellt, und zugleich eine Geschichte in Betreff des Johannes (vom siedenden Oele) hinzufügt, die nur von Nero's grausamer Lust glaubhaft erscheint. Hiezu kommt nun endlich das indirecte Zeug-

hannes der herrlichen **Offenbarung** über die Zukunft des Reichs Gottes auf Erden gewürdigt worden, die er unmittelbar nach seiner baldigen Rückkehr (allerdings also längst vor Abfassung des Evangeliums[1])) auch als schriftliches Vermächtniß niederlegte[2]). Von neuem sorgte der Apostel dann nach seiner

---

niß der Apokalypse für die Verbannung unter Nero. Die Apokalypse nehmlich, für deren apostolisch Johanneische Abfassung doch die ältesten historischen Zeugnisse bis ins 3te Jahrh. in voller Einstimmigkeit sprechen, kann unmöglich **nach**, sie muß jedenfalls **vor**, und zwar lange vor den übrigen Johanneischen Schriften abgefaßt seyn. Das ungleich reinere Griechisch des Evangeliums und der Briefe, ihre in apostolisch pneumatischer Ruhe und Klarheit im Vergleich zur Apokalypse entschieden noch fortgeschrittene Darstellung macht dies wohl evident. Und da nun die Apokalypse, wenn und weil überhaupt von Johannes, jedenfalls gleich nach seiner Verbannung auf Patmos (Apok. 1, 9.) geschrieben ist, Evangelium und Briefe aber in Bezug auf Sprache und Darstellung einen längeren Aufenthalt des Apostels unter Hellenisten nothwendig voraussetzen, der doch ums J. 67 erst begonnen hatte (S. 85. Anm. 1.): so löset sich Alles durch die auch sonst begründete Annahme der Verbannung ums J. 67 oder 68 (noch vor Nero's Tode), worauf dann die Apokalypse kurz darnach, Evangelium und Briefe aber — wie bemerkt — erst in der letzten Lebenszeit des Apostels abgefaßt wurden. — So sprechen denn überwiegende äußere und innere Gründe für die Zeit Nero's als die der Johanneischen Verbannung (vgl. auch Einl. ins N. T. S. 284 ff.); ein Resultat, wodurch nun zugleich auch das historisch kritische Verständniß der Johanneischen Schriften erst wahrhaft ermöglicht wird.

1) Und nur wenn das Evangelium vor der Apokalypse geschrieben worden wäre, bliebe ja der sogenannte pneumatische Charakter des ersteren (der übrigens auch der letzteren nur in arger Unbilde geradezu abgesprochen werden würde, wenngleich er allerdings hier nicht hervortritt, wie im Evangelium) im Aechtheitsfalle unbegriffen. Vgl. S. 87. Anm. 3.

2) Ueber ihre Aechtheit und Abfassungszeit, so wie auch über den apokryphischen Apokalypsenkreis, in welchen sie eintrat, und überhaupt ihre gesammten historischen Bedingungen, vgl. Einl. ins N. T. (Apokalypse) S. 508—561. Wenn in neuerer Zeit F. **Hitzig** Ueber Joh. Marcus und seine Schriften. Zür. 1843. die Apokalypse dem Apostel Johannes ab- und dem Evangelisten Marcus zuspricht, so geschieht dies nur im grellen Gegensatz gegen die für den ersteren sprechenden äußeren und inneren Gründe und mit einseitigster Partheilichkeit für den ausgedachten Gedanken (vgl. **Hävernick's** Kritik dieser Schrift Ev. K. Z. 1844. Nr. 19. und die kurze meinige in der Zeitschr. f. d. luth. Th. 1843, II. S. 149 f.; auch **Ebrard** a. a. O. S. 137 ff.). Dagegen ist es wichtig genug, daß selbst die neueste Tübinger Schule, so bestimmt sie das Evangelium dem Apostel Johannes abspricht, so bestimmt die Apokalypse ihm zuspricht. Registrire und genehmige denn die höhere Kritik zunächst nur

Rückkehr nach Ephesus mit väterlichem Eifer für das Heil der Gemeinden Kleinasiens. Auf einer Visitationsreise, die er jetzt zu ihnen vornahm, ereignete sich der rührende Vorfall der unermüdeten Seelsorge des greisen Apostels für einen tief gefallenen Jüngling, wie Clemens von Alex. (a. a. O.) und Eusebius (h. e. III, 23.) ihn erzählen [1]); und wie wir aus diesem Vorfall seine treue Liebe und seine schonende Milde gegen Gefallene erkennen, so erkennen wir doch zugleich auch seinen strafenden Ernst gegen verderbliche Irrlehrer aus der alten Erzählung des Polycarp und Irenäus (adv. haer. III, 3.) über seinen Abbruch aller, selbst nur zufällig äußerlicher, Gemeinschaft mit dem Cerinthus.

In den letzten Tagen seines hohen Alters waren es immer dieselben großen praktischen Ermahnungen, die Johannes mit väterlicher Vertraulichkeit in verschiedenen Wendungen wiederholte. Hieronymus erzählt nach einer alten Ueberlieferung (Comm. in ep. ad Gal. c. 6.), daß der Apostel, als er von Alter schwach nicht mehr in die Gemeindeversammlung gehen konnte, sich dahin tragen ließ, und stets nur mit leiser Stimme sprach: Kindlein, liebet euch unter einander [2]). Er wurde gefragt, warum er dasselbe immer wiederhole, und er antwortete: Weil dies das Gebot des HErrn war, und weil genug geschieht, wenn nur dies Eine geschieht [3]). — Johannes lebte noch bis in die Zeiten Trajans hinein (Irenaeus adv. haer. II, 22, 5; III, 3, 4; Euseb. h. e. III, 23.). Sein Grab fand er zu Ephesus (Polykrates bei Euseb. V, 24.).

---

dies unbedingte Zugeständniß der Aechtheit der Apokalypse; mit dem Evangelium hats weder Eil noch Noth.

1) Der Apostel hatte einen Jüngling der Sorge eines Bischofs vertraut; dennoch aber war derselbe tief gefallen, bis zum Haupt einer Räuberbande. Bei einem späteren Besuch erfährt Johannes das Geschehene; er sucht den Gefallenen in den Wäldern auf, eilt dem Fliehenden (zu Roß und zu Fuße) nach, und überwindet ihn durch die Gewalt evangelischer Liebe und Tröstung.

2) „Filioli, diligite alterutrum."

3) „Quia praeceptum Domini est, et si solum fiat sufficit."

von Alexandrien (§. 59.) gegen Ende des 2ten Jahrh. zur Verkündigung des Evangeliums unter die östlich wohnenden Völker gereiset, und bis nach Indien gekommen, woselbst schon früher der Apostel Bartholomäus das Evangelium bekannt gemacht, und das Evangelium des Matthäus in hebräischer Sprache zurückgelassen habe, welches jetzt Pantänus aufgefunden. Indeß ist es auch hier nicht unbezweifelt geblieben, ob unter diesem Indien Ostindien zu verstehen sei, was allerdings die Worte des Eusebius und der Erfolg der späteren Missionsgeschichte Indiens (vgl. §. 66.) andeuten, oder etwa ein Theil des glücklichen Arabiens. — In Arabien endlich (dem nördlichen) hatte schon der Apostel Paulus einige Zeit sich aufgehalten (§. 15.); im 3ten Jahrh. wirkte daselbst eine Zeitlang Origenes von Alexandrien, nach Eusebius (h. e. VI, 19.) berufen von einem ἡγούμενος τῆς Ἀραβίας, wahrscheinlich einem dux Arabiae in dem römischen Theile, und auch späterhin stand Origenes in Verbindung mit arabischen Christengemeinden.

2. Europa.

Unter den europäischen Ländern hatte in Griechenland und den benachbarten Gegenden der Apostel Paulus mit seinen Gefährten das Evangelium verkündigt. Ein Hauptplatz aber für die Verbreitung des Christenthums in Europa mußte Rom seyn, wo bald eine christliche Gemeinde entstand, deren Daseyn der Brief an die Römer schon voraussetzt [1]). Paulus und Petrus

1) Gerade der Ursprung derjenigen Christengemeine, die bald unter allen die angesehenste ward, der Gemeine zu Rom, ist unter allen am dunkelsten. Als Paulus an die Gemeine schrieb, um 57 oder 58, hatte sie schon lange bestanden (Röm. 1, 8; 16, 19.), und zwar nach dem Inhalte des Briefs aus Juden- wie aus Heidenchristen. Von apostolischer Gründung der Gemeine liegt nicht die mindeste Spur vor; vielmehr deutet der Inhalt des Römerbriefs offenbar eher auf nichtapostolischen Ursprung. Vielleicht waren die vielen in römischer Kriegsgefangenschaft befindlichen Juden, die einen eignen Stadttheil jenseits der Tiber bewohnten, und eine lebendige Verbindung mit Palästina unterhielten, der Anlaß geworden, daß schon die beim Pfingstereignisse gegenwärtigen Ausländer aus Rom (Apg. 2, 10.), oder später Andronicus und Junias, Pauli „Freunde und ausgezeichnete Verkündiger des Evangeliums noch vor ihm" (Röm. 16, 7.), den ersten Keim des Evangeliums dorthin verpflanzten, welchen später Aquila und Priscilla (Röm. 16, 3.) fördern halfen. Sollte indeß Petrus wirklich schon unter dem Kaiser Claudius einmal in Rom gewesen seyn, so könnte auch immerhin der römisch katholischen Ueberlieferung so viel zugegeben werden, daß er bei Gründung oder erster Fort-

haben zu Rom gewirkt (§. 14. 15.), und die Tradition hat uns auch noch mehrere Namen der folgenden ersten römischen Bischöfe aus dem ersten Jahrhundert aufbewahrt (Linus, Anacletus, [Cletus], Clemens — s. **Irenaeus adv. haer. III, 3; Euseb. h. e. V, 6; III, 2. 4. 15.**), deren Chronologie jedoch begreiflicherweise unklar ist (vgl. **Constitutt. apostol. VII, 46; Augustin. ep. 53.**). — Schon in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrh. finden wir blühende christliche Gemeinden in Gallien, zu Lugdunum und Vienna, auf deren Bildung kleinasiatische Colonieen einen Haupteinfluß gehabt zu haben scheinen, und deren Bischof Irenäus (§. 58.) uns auch einige Nachrichten über die damalige weitere Verbreitung des Christenthums in Gallien hinterlassen hat. Späterhin, um die Mitte des 3ten Jahrh., kamen, nach der Erzählung des Gregor von Tours zu Ende des 6ten Jahrh., sieben christliche Lehrer von Rom nach Gallien, und stifteten christliche Gemeinden, namentlich Saturninus — auch zufolge eines schon etwa aus dem Anfange des 4ten Jahrh. herrührenden Berichts über dessen Märtyrertod — die Gemeinde zu Toulouse, und Dionysius — aus welchem eine spätere Legende den Areopagiten aus Athen (Apg. 17, 34; vgl. §. 57.) gemacht hat — die zu Paris. — Bei Irenäus finden wir auch schon Nachrichten über die Verbreitung des Christenthums in Spanien und Germanien [1]). In Spanien war aller Wahrscheinlichkeit nach schon von Paulus (sei es auch nur eine kurze Zeit lang) das Evangelium verkündigt worden (§. 15.), und nach **Germania cisrhenana (Iren. adv. haer. I, 10.)** hatte dasselbe leicht durch die Verbindung mit den Römern kommen können. Aber auch schon in **Germania transrhenana** scheint es nach Irenäus (**adv. haer. III, 4.**) einigen Eingang gefunden zu haben [2]). — Endlich spricht Tertullian, zu Ende des 2ten Jahrh., (**adv. Judd. c. 7.**) auch schon von Verbreitung des Christenthums in Britannien, und zwar nicht blos dem römischen, und eine englische Sage bei Beda Venerabilis im 8ten Jahrh. berichtet, daß ein britischer König Lucius nach der Mitte des 2ten Jahrh. sich vom römi-

---

führung der Gemeine irgendwie sich betheiligt hätte, ohne daß diesem Umstande, aus Paulus' Schweigen darüber im Römerbriefe zu schließen, besondere Bedeutung gebührte.

1) F. W. Rettberg Kirchengeschichte Deutschlands. Bd. I. Lief. 1. Gött. 1845.

2) Das mögen die Völkerschaften seyn, „**sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem.**"

schen Bischof Eleutheros habe Missionare schicken lassen, wogegen freilich die Uebereinstimmung der Gebräuche der britischen und kleinasiatischen Kirche eher an kleinasiatischen Ursprung der ersteren denken läßt [1]).

3. Afrika [2]).

Der Ausgangspunkt des Christenthums für Afrika war Aegypten. Nach Aegypten, und namentlich nach Alexandrien, (Apollos — S. 76 — war ein Alexandriner), hatte bei dem lebendigen Verkehr zwischen den palästinischen und Alexandrinischen Juden sich das Christenthum schnell von Jerusalem aus verbreiten können. Eine Ueberlieferung bei Euseb. h. e. II, 16. nennt den Evangelisten Marcus als Gründer der Alexandrinischen Kirche. Von Alexandrien aus kam das Evangelium dann frühzeitig nach Cyrene, und im 2ten und 3ten Jahrh. nahmen es von den griechischen Colonisten Aegyptens auch die Kopten (die Gnesio-Aegypter) an. — Von der Verbreitung des Christenthums nach Aethiopien oder Abyssinien haben wir, da von der Bekehrung des Hofdieners der Königin Candace von Meroë durch den Diakonen Philippus (Apg. 8, 26 ff.) weitere Folgen nicht erwähnt werden, in dieser Periode noch keine sichere Nachricht. — Dagegen aber fand in dem ganzen proconsularischen Afrika, und namentlich in Carthago (Tertullian zu Carthago, §. 58.), durch die Verbindung mit Rom das Evangelium bald und vielen Eingang; und im 2ten und 3ten Jahrh. hatte auch in Mauritanien und Numidien das Christenthum schon so weit sich verbreitet, daß der Bischof Cyprian von Carthago eine Synode von 87 Bischöfen veranstalten konnte.

§. 19.

Ursachen und Beförderungsmittel der Ausbreitung des Christenthums.

Vielfache Hindernisse mußten ja freilich der ernste Geist des Evangeliums und der widerstrebende Geist der Welt der Verbreitung des Christenthums entgegenstellen. Im Kampfe mit allen den Hindernissen aber, welche der weltverleugnende, heilige und

---

1) Vgl. G. Thiele Comm. de eccl. Britannicae primordiis. P. I. Hal. 1839. und Ge. Weber Geschichte der akathol. Kirchen u. Secten von Großbritannien. Th. I. Bd. 1. Lpz. 1845. Einl. S. 1 ff.

2) Vgl. F. Münter Primordia ecclesiae Africanae. Hafn. 1829.

Aufopferung aller Art, selbst des Lebens, fordernde Charakter des Christenthums, besonders in seiner reinen Erscheinung zur damaligen Zeit, — welche seine Verbreitung durch verachtete Männer aus einem verachteten Volke und hauptsächlich unter den Armen, welche die genaue Verflechtung der alten heidnischen Religionen mit der bürgerlichen und gesellschaftlichen Verfassung und mit herrschenden Lebensansichten, welche das bei vielen Heiden neu erwachte religiöse oder politische Bestreben, mit aller Macht ihre alte Religion aufrecht zu erhalten, und die durch das herrschende unklare, nicht befriedigte Bedürfniß der Menschen nach der wahren Religion beförderte Schwärmerei und Zauberei aller Art, — im Kampfe mit allen diesen Hindernissen, welche der Geist des Evangeliums und der Geist dieser Welt und ihres Fürsten der Verbreitung des Christenthums entgegenstellte, war es besonders zweierlei, was, verbunden mit dem glühenden Eifer und der gänzlichen Hingebung der Prediger des Evangeliums, diesem doch so schnell den entschiedenen Sieg thatsächlich verkündigte: die innere göttliche Kraft, womit das Christenthum die menschliche Natur augenscheinlich segensreich umwandelte, und die äußeren Beweise göttlicher Kraft, wodurch der erhöhte Erlöser, stets gegenwärtig bei den Seinen, der inneren Wahrheit des Evangeliums, sein beginnendes Werk auch so beglaubigend, den Weg bahnte.

Die Christen bezeugten durch ihren Wandel, daß ihr ganzer innerer Mensch durch die Kraft des Heiligen Geistes erneuet sei. Die ungebildetsten Menschen (Tertull. apol. c. 46.) redeten mit einer Klarheit und Zuversicht von Gott und göttlichen Dingen und vom ewigen Leben, wie man es in den Schulen der Philosophen vergeblich suchte. Das Leben der scheinbar Unglücklichsten strahlte wider von einem inneren Frieden, von dem die philosophische Resignation nur ein armseliger Schatten war, und ihr Heldenmuth und ihre Heiterkeit, selbst zarter Knaben und schwacher Weiber, unter den entsetzlichsten Martern, worunter sie Christum verleugnen sollten, bis zum letzten Athemzuge, bis die Flamme sie verzehrte und die Löwen sie zerrissen, war ein sichereres Kennzeichen für die Wahrheit ihrer Lehre, als noch so schöne Worte der Heiden es abzugeben vermochten (Tertull. apol. c. 50.). Und wie hätte in einer Zeit, wo starre Selbstsucht, sclavische Menschenfurcht und entnervende Zügellosigkeit alle Verhältnisse durchdrang und vergiftete, die innigste Bruderliebe der

nigt (Apg. 6. 7.), der erste christliche Märtyrer [1]), nur wenige Jahre nach Christi Himmelfahrt (im J. 35 oder 36 n. Chr.; s. §. 15.). Sein Tod war die Losung zu einer heftigen Verfolgung der Gemeinde (Apg. 8, 1 ff.), gegen die jetzt vor allen Saulus wüthete (§. 15.). — Nach einiger Zeit, ums J. 44, ließ von neuem Herodes Agrippa, um sich die Gunst der Juden zu erwerben, Christenblut fließen. Der ältere Apostel Jacobus ward enthauptet, und den Petrus entzog nur der Engel des HErrn gleichem Geschick (Apg. 12.). — Nicht lange endlich vor Ausbruch des jüdischen Krieges erfuhren auch noch Paulus, der schon so häufig durch Aehnliches (mehr im Kleinen) Geprüfte (§. 15.), und der jüngere Jacobus, der jetzt als Märtyrer starb (§. 16.), den unversöhnlichen Haß der Juden, bis zuletzt, im J. 70, — das grausige Ende mehrjähriger blutiger Drangsale [2]) — durch Titus über das abtrünnige Volk und die gefäng-

1) Er sah beim Zähneknirschen seiner Feinde den Himmel offen und Christum zur Rechten Gottes, und erlag der Steinigung außerhalb der Stadt mit den Worten: „HErr Jesu nimm meinen Geist auf! HErr behalte ihnen diese Sünde nicht!“ (Apg. 7, 54—60).

2) Im Jahre 66 brach zu Cäsarea der jüdische Krieg aus. Hier in Cäsarea hatte sich schon früher zwischen Juden und Syrern ein blutiger Streit über das Bürgerrecht entsponnen, das jetzt durch ein kaiserliches Edict den Juden genommen wurde (Joseph. archaeol. XX, 8, 9; bell. Jud. II, 14, 4 sqq.). Daneben opferte ein Heide aus Hohn Vögel in der Cäsareensischen Synagoge. Ein darüber entstehender Kampf vertrieb die Juden aus der Stadt. Die Aufregung verbreitete sich nach Jerusalem, wo durch den röm. Procurator Gessius Florus Ströme von Blut flossen (Joseph. bell. Jud. II, 14, 7 sqq.). Ein junger jüdischer Häuptling Eleazar setzte sich im Tempel fest, und verbot jedes Opfer eines Fremden darin, auch das kaiserliche. Das gab Anlaß zu blutigem Kampfe zwischen den Juden und den Römern und zwei jüdischen Partheien selbst, der mit grausamer Verrätherei gegen die Römer endete. Während dessen wurden in Cäsarea viele tausend Juden niedergemacht. Nun entstand ein wüthender Krieg durchs ganze Land. Cestius, der röm. Präses Syriens, brach darum gegen die Juden auf, Anfangs glücklich, bald aber geschlagen. Dadurch wuchs den Juden der Muth. Von Nero bestellt, kam jetzt Vespasian als Feldherr gegen die Juden an mit seinem Sohne Titus, und eroberte allmählig — auch im Kampfe gegen den Juden Josephus (ob. S. 33. Anm. 2.), der endlich gefangen ward und später als Unterhändler diente (bell. Jud. III, 6 sqq.) — das ganze Judäa. In Jerusalem selbst nahm unterdeß Elend [illegible]uchlosigkeit täglich zu. Jüdische Räuberbanden, die Einen, Zeloten [illegible], von Eleazar geführt, die Anderen von einem Johannes [illegible]ischala, noch Andere von einem Simon von Gerasa (letztere

ste Hauptstadt mit namenlosem Jammer das Gericht hereinbrach (Joseph. de bello Jud. lib. III — VII.; vgl. Euseb. h. e. III, 5. sqq. [1])), das schon und wie es 40 Jahre zuvor der HErr geweissagt, und zuletzt entsetzliches Zeichen über Zeichen [2]) als einbrechend verkündigt hatte. Grauenvoller Hunger, der selbst eine Mutter ihr Kind schlachten und braten liess (Euseb. III, 6.), mitten unter der teuflischen Wuth entmenschter Räuber, und das Racheschwert der Römer, mit dem Zorne der Elemente verbündet, frass 1,100000 Menschen (Euseb. III, 7.). Jerusalem mit dem Tempel ward zum Schutthaufen [3]), ja durch Feuerbrand und Schaufel dem Boden gleich [4]), während die Gemeinde der Gläubigen

---

beide bald die eigentlichen Jerusalemischen Führer gegen die Römer), wütheten daselbst unbeschreiblich, und wurden Ursach furchtbarer Metzeleien unter den Jerusalemern selbst und aller Art daselbst verübter Greuel. Vespasians Thronbesteigung machte jetzt den Titus zum Feldherrn. Unter grauenvollen inneren Kämpfen und Zerrüttungen innerhalb Jerusalems rückte Titus davor. Am 15. Tage drangen die Römer durch eine Bresche, und richteten sodann ihre Angriffe besonders gegen die von Johannes v. Gischala, Eleazars Rival, vertheidigte Burg Antonia und den Tempel. Innerhalb entsetzlichste Hungersnoth und wahnsinnige Wuth der Aufrührer, steigend bei immer weiterem Herandrängen der Römer. Der Tempel glich bald einer mit Leichen umgebenen Festung. Alle römischen Friedensvorschläge wurden abgewiesen. Sechs Tagelang stießen die römischen Mauerbrecher unaufhörlich gegen die Fundamente der östlichen Tempelhalle, aber umsonst. Da warf bei neuem Vordringen ein römischer Soldat einen Feuerbrand durch ein Fenster, und gegen Titus' Willen ging der Tempel in Flammen auf (Joseph. bell. Jud. VI, 4, 5 — 8). Nun hatte alle Barmherzigkeit ein Ende. Nach wenigen Wochen fielen auch die übrigen festen Punkte, von den Aufrührern in plötzlichem Entsetzen verlassen.

1) S. auch Talmud Gemara Gittin. — Vgl. C. v. Raumer Palästina (Lpz. 1835.) S. 290 — 312.

2) Wie der 7 Jahre und 5 Monate, bis zu dem Beginn der Belagerung Jerusalems und dem erfüllten Todesweheruf über ihn selbst, ununterbrochen und unermüdet, trotz Geißel und Schmach, monoton erschallende Weheruf über Jerusalem aus dem Munde eines gewissen Jesus, Sohnes des Ananus. — Ueber dies und andere Vorzeichen s. Joseph. bell. Jud. VI, 1 — 3 und Tacit. hist. V, 13.

3) Die Belagerung Jerusalems hatte begonnen am 7. Mai des J. 70 und endete am 11. Sept. Der Tempel verbrannte am 10. August.

4) Die ganze Stadt ward so dem Boden gleich gemacht (nach Joseph. bell. Jud. VII, 1, 1), als habe nie da jemand gewohnt. Nur die westliche Stadtmauer und drei Thürme zum Schutz der Truppen hatte Titus stehen lassen. (Eusebius' Bericht h. e. IV, 6 und dem. evang. VI, 18, daß die Stadt nicht ganz zerstört worden, ist irrig).

in dem Städtchen Pella jenseits des Jordan, wohin sie, dem prophetischen Worte des HErrn und einer anderweiten göttlichen Offenbarung folgend (Euseb. h. e. III, 5.), beim Heranrücken der römischen Heere geflüchtet war (J. 66), Gott für die gnädige Bewahrung loben konnte.

Als späterhin, unter dem Kaiser Hadrian [1]), in den Jahren 132 bis 135, aus Grimm über die auf den Trümmern Jerusalems im J. 126 erbaurte, mit einer heidnischen römischen Colonie besetzte und durch einen Jupiter-Tempel gehöhnte Stadt (dann nach dem Kriege, bis auf die christlichen Kaiser, mit des Kaisers und des Götzen Namen Aelia Capitolina genannt [2])), die Juden unter ihrem Pseudo-Messias Barcochba (4 Mos. 24, 17.) [3]) sich von neuem gegen die Römer empörten, und einen überaus blutigen, für sie selbst aber endlich aufs schmählichste ausgehenden Krieg führten [4]), mußten noch einmal die Christen, ihre Rache fühlen. Alle in ihre Hände fallende Christen, die Christum nicht verleugnen und an der Empörung nicht Theil nehmen wollten, wurden unter grausamen Martern von ihnen

---

1) Ganz Palästina war durch die Römer unterjocht worden; aber nach Alexandrien und Cyrene hatten sich nicht wenige exaltirte Juden zurückgezogen. In Cyrene empörten sie sich zu Trajans Zeit unter einem gewissen Andreas von neuem, mit entsetzlichem Wüthen gegen die Römer, aber in blutigster Niederlage; und gleicherweise kämpften seit dem letzten Jahre Trajans die Juden, wie in Cyrenaica, so in Aegypten, Cypern und Vorderasien in immer neuen blutigen hoffnungslosen Empörungen gegen ihr Schicksal. So beschloß Hadrian, durch neu entflammten jüdischen Fanatismus, den er Anfangs hatte ignoriren wollen, zur Rache gerufen, die gänzliche Vernichtung der jüdischen Nationalität, und führte durch Julius Severus den Vertilgungskrieg. (Ueber diesen jüdischen Vertilgungskrieg unter Hadrian s. Dio Cass. LXIX, 12 — 14. u. vgl. F. Münter D. jüd. Krieg unter Trajan und Hadrian. Alt. und Lpz. 1821).

2) Auch selbst noch unter den Muhammedanern findet sich der Name Ilia, Eilia.

3) Er machte die feste Burg Bethar, nahe bei Jerusalem, zum Sitz seiner Kriegsherrschaft.

4) Barcochba (Sternensohn), von nun an Barcosiba (Sohn der Lüge), fiel in der Schlacht, und ganz Palästina war eine vollständige Einöde. Seit dem unglücklichen Ausgange dieses Kriegs war Jahrhunderte lang allen Juden bei Todesstrafe verboten, die heilige Stadt — nun als Aelia Capitolina völlig ethnisirt — zu betreten (s. Tertull. apologet. c. 21. und Hieronym. Comm. in Zephanj. c. 1.); nur am Jahrestage ihrer Zerstörung durften sie von den Bergen sie sehen und beweinen.

umgebracht. — Das war aber auch der letzte selbstständige Act des Christenhasses der Juden; nur bei allen heidnischen Verfolgungen zeichneten sich in der Folge die Juden, durch alle Welt hinfort zerstreut, durch gierige Hülfe aus.

B. Von Seiten der Heiden, im römischen Reiche.

§. 21.

Ursachen der Verfolgungen gegen die christliche Kirche im römischen Reiche.

Chr. Kortholt Paganus obtrectator. Lubec. 1703. IV.

C. W. F. Walch de persecutionibus Christianorum non solum politicis, sed etiam religiosis, in den Nov. Commentt. soc. Gott. II.

Die Christenverfolgungen im römischen Reiche gingen theils von den römischen Staatsbehörden, theils vom Volke, theils von Einzelnen aus. Sie waren nüchterne Consequenzen der Satzungen der Staatsreligion, die nicht ungestraft zu übertreten waren, oder rohe Ausbrüche der Volkswuth, die den Christen Alles zur Last legte, oder raffinirte Bosheit antichristischer Privatinteressen. Mindestens eines der drei Argumente war immer anwendbar, und den strafenden Geist des Lichts und des Reinen haßte der Geist der Finsterniß und des Unreinen immer, wobei man dann auch nach besonderen Ursachen und Anläßen nicht lange zu suchen brauchte.

1. Die alten Religionen waren Volks- und Staatsreligionen, und so war auch bei den Römern schon durch ein Zwölftafelgesetz (Cicero de legg. II, 8.) der Cultus einer nicht öffentlich sanctionirten Religion verpönt. Nur durch besondere Privilegien ward, wie aus zum Theil religiöser Politik allen besiegten Völkern, so auch den Juden die Ausübung ihrer Religion erlaubt, gegen den Uebertritt römischer Bürger zum Judenthum aber wurden öfters besondere Strafgesetze erlassen (Tacit. Annal. II, 85.), und nur nach einer förmlichen Aufnahme unter die religiones licitas durfte, bei herrschender werdendem Eklekticismus, fremder religiöser Cultus frei von römischen Bürgern geübt werden. Die Aufnahme und Verbreitung einer religio illicita, zumal in der gegen alle Neuerungen und trauliche Versammlungen so politisch argwöhnischen Kaiserzeit, galt als Verbrechen gegen die Staatsgesetze, und eine religio illicita, wie die christliche,

von Alexandrien (§. 59.) gegen Ende des 2ten Jahrh. zur Verkündigung des Evangeliums unter die östlich wohnenden Völker gereiset, und bis nach Indien gekommen, woselbst schon früher der Apostel Bartholomäus das Evangelium bekannt gemacht, und das Evangelium des Matthäus in hebräischer Sprache zurückgelassen habe, welches jetzt Pantänus aufgefunden. Indeß ist es auch hier nicht unbezweifelt geblieben, ob unter diesem Indien Ostindien zu verstehen sei, was allerdings die Worte des Eusebius und der Erfolg der späteren Missionsgeschichte Indiens (vgl. §. 66.) andeuten, oder etwa ein Theil des glücklichen Arabiens. — In Arabien endlich (dem nördlichen) hatte schon der Apostel Paulus einige Zeit sich aufgehalten (§. 15.); im 3ten Jahrh. wirkte daselbst eine Zeitlang Origenes von Alexandrien, nach Eusebius (h. e. VI, 19.) berufen von einem ἡγούμενος τῆς Ἀραβίας, wahrscheinlich einem dux Arabiae in dem römischen Theile, und auch späterhin stand Origenes in Verbindung mit arabischen Christengemeinden.

2. Europa.

Unter den europäischen Ländern hatte in Griechenland und den benachbarten Gegenden der Apostel Paulus mit seinen Gefährten das Evangelium verkündigt. Ein Hauptplatz aber für die Verbreitung des Christenthums in Europa mußte Rom seyn, wo bald eine christliche Gemeinde entstand, deren Daseyn der Brief an die Römer schon voraussetzt [1]). Paulus und Petrus

1) Gerade der Ursprung derjenigen Christengemeine, die bald unter allen die angesehenste ward, der Gemeine zu Rom, ist unter allen am dunkelsten. Als Paulus an die Gemeine schrieb, um 57 oder 58, hatte sie schon lange bestanden (Röm. 1, 8; 16, 19.), und zwar nach dem Inhalte des Briefs aus Juden- wie aus Heidenchristen. Von apostolischer Gründung der Gemeine liegt nicht die mindeste Spur vor; vielmehr deutet der Inhalt des Römerbriefs offenbar eher auf nichtapostolischen Ursprung. Vielleicht waren die vielen in römischer Kriegsgefangenschaft befindlichen Juden, die einen eignen Stadttheil jenseits der Tiber bewohnten, und eine lebendige Verbindung mit Palästina unterhielten, der Anlaß geworden, daß schon die beim Pfingstereignisse gegenwärtigen Ausländer aus Rom (Apg. 2, 10.), oder später Andronicus und Junias, Pauli „Freunde und ausgezeichnete Verkündiger des Evangeliums noch vor ihm" (Röm. 16, 7.), den ersten Keim des Evangeliums dorthin verpflanzten, welchen später Aquila und Priscilla (Röm. 16, 3.) fördern halfen. Sollte indeß Petrus wirklich schon unter dem Kaiser Claudius einmal in Rom gewesen seyn, so könnte auch immerhin der römisch katholischen Ueberlieferung so viel zugegeben werden, daß er bei Gründung oder erster Fort-

haben zu Rom gewirkt (§. 14. 15.), und die Tradition hat uns auch noch mehrere Namen der folgenden ersten römischen Bischöfe aus dem ersten Jahrhundert aufbewahrt (Linus, Anacletus, [Cletus], Clemens — s. **Irenaeus adv. haer. III, 3; Euseb. h. e. V, 6; III, 2. 4. 15.**), deren Chronologie jedoch begreiflicherweise unklar ist (vgl. **Constitutt. apostol. VII, 46; Augustin. ep. 53.**). — Schon in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrh. finden wir blühende christliche Gemeinden in Gallien, zu Lugdunum und Vienna, auf deren Bildung kleinasiatische Colonieen einen Haupteinfluß gehabt zu haben scheinen, und deren Bischof Irenäus (§. 58.) uns auch einige Nachrichten über die damalige weitere Verbreitung des Christenthums in Gallien hinterlassen hat. Späterhin, um die Mitte des 3ten Jahrh., kamen, nach der Erzählung des Gregor von Tours zu Ende des 6ten Jahrh., sieben christliche Lehrer von Rom nach Gallien, und stifteten christliche Gemeinden, namentlich Saturninus — auch zufolge eines schon etwa aus dem Anfange des 4ten Jahrh. herrührenden Berichts über dessen Märtyrertod — die Gemeinde zu Toulouse, und Dionysius — aus welchem eine spätere Legende den Areopagiten aus Athen (Apg. 17, 34; vgl. §. 57.) gemacht hat — die zu Paris. — Bei Irenäus finden wir auch schon Nachrichten über die Verbreitung des Christenthums in Spanien und Germanien [1]). In Spanien war aller Wahrscheinlichkeit nach schon von Paulus (sei es auch nur eine kurze Zeit lang) das Evangelium verkündigt worden (§. 15.), und nach **Germania cisrhenana (Iren. adv. haer. I, 10.)** hatte dasselbe leicht durch die Verbindung mit den Römern kommen können. Aber auch schon in **Germania transrhenana** scheint es nach Irenäus (**adv. haer. III, 4.**) einigen Eingang gefunden zu haben [2]). — Endlich spricht Tertullian, zu Ende des 2ten Jahrh., (**adv. Judd. c. 7.**) auch schon von Verbreitung des Christenthums in Britannien, und zwar nicht blos dem römischen, und eine englische Sage bei Beda Venerabilis im 8ten Jahrh. berichtet, daß ein britischer König Lucius nach der Mitte des 2ten Jahrh. sich vom römi-

---

führung der Gemeine irgendwie sich betheiligt hätte, ohne daß diesem Umstande, aus Paulus' Schweigen darüber im Römerbriefe zu schließen, besondere Bedeutung gebührte.

1) F. W. Rettberg Kirchengeschichte Deutschlands. Bd. I. Lief. 1. Gött. 1845.

2) Das mögen die Völkerschaften seyn, „**sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem.**"

schen Bischof Eleutheros habe Missionare schicken lassen, wogegen freilich die Uebereinstimmung der Gebräuche der britischen und kleinasiatischen Kirche eher an kleinasiatischen Ursprung der ersteren denken läßt [1]).

3. Afrika [2]).

Der Ausgangspunkt des Christenthums für Afrika war Aegypten. Nach Aegypten, und namentlich nach Alexandrien, (Apollos — S. 76 — war ein Alexandriner), hatte bei dem lebendigen Verkehr zwischen den palästinischen und Alexandrinischen Juden sich das Christenthum schnell von Jerusalem aus verbreiten können. Eine Ueberlieferung bei Euseb. h. e. II, 16. nennt den Evangelisten Marcus als Gründer der Alexandrinischen Kirche. Von Alexandrien aus kam das Evangelium dann frühzeitig nach Cyrene, und im 2ten und 3ten Jahrh. nahmen es von den griechischen Colonisten Aegyptens auch die Kopten (die Gnesio-Aegypter) an. — Von der Verbreitung des Christenthums nach Aethiopien oder Abyssinien haben wir, da von der Bekehrung des Hofdieners der Königin Candace von Meroe durch den Diakonen Philippus (Apg. 8, 26 ff.) weitere Folgen nicht erwähnt werden, in dieser Periode noch keine sichere Nachricht. — Dagegen aber fand in dem ganzen proconsularischen Afrika, und namentlich in Carthago (Tertullian zu Carthago, §. 58.), durch die Verbindung mit Rom das Evangelium bald und vielen Eingang; und im 2ten und 3ten Jahrh. hatte auch in Mauritanien und Numidien das Christenthum schon so weit sich verbreitet, daß der Bischof Cyprian von Carthago eine Synode von 87 Bischöfen veranstalten konnte.

§. 19.

Ursachen und Beförderungsmittel der Ausbreitung des Christenthums.

Vielfache Hindernisse mußten ja freilich der ernste Geist des Evangeliums und der widerstrebende Geist der Welt der Verbreitung des Christenthums entgegenstellen. Im Kampfe mit allen den Hindernissen aber, welche der weltverleugnende, heilige und

---

1) Vgl. G. Thiele Comm. de eccl. Britannicae primordiis. P. I. Hal. 1839. und Ge. Weber Geschichte der akathol. Kirchen u. Secten von Großbritannien. Th. I. Bd. 1. Lpz. 1845. Einl. S. 1 ff.

2) Vgl. F. Münter Primordia ecclesiae Africanae. Hafn. 1829.

Aufopferung aller Art, selbst des Lebens, fordernde Charakter des Christenthums, besonders in seiner reinen Erscheinung zur damaligen Zeit, — welche seine Verbreitung durch verachtete Männer aus einem verachteten Volke und hauptsächlich unter den Armen, welche die genaue Verflechtung der alten heidnischen Religionen mit der bürgerlichen und gesellschaftlichen Verfassung und mit herrschenden Lebensansichten, welche das bei vielen Heiden neu erwachte religiöse oder politische Bestreben, mit aller Macht ihre alte Religion aufrecht zu erhalten, und die durch das herrschende unklare, nicht befriedigte Bedürfniß der Menschen nach der wahren Religion beförderte Schwärmerei und Zauberei aller Art, — im Kampfe mit allen diesen Hindernissen, welche der Geist des Evangeliums und der Geist dieser Welt und ihres Fürsten der Verbreitung des Christenthums entgegenstellte, war es besonders zweierlei, was, verbunden mit dem glühenden Eifer und der gänzlichen Hingebung der Prediger des Evangeliums, diesem doch so schnell den entschiedenen Sieg thatsächlich verkündigte: die innere göttliche Kraft, womit das Christenthum die menschliche Natur augenscheinlich segensreich umwandelte, und die äußeren Beweise göttlicher Kraft, wodurch der erhöhte Erlöser, stets gegenwärtig bei den Seinen, der inneren Wahrheit des Evangeliums, sein beginnendes Werk auch so beglaubigend, den Weg bahnte.

Die Christen bezeugten durch ihren Wandel, daß ihr ganzer innerer Mensch durch die Kraft des Heiligen Geistes erneuet sei. Die ungebildetsten Menschen (Tertull. apol. c. 46.) redeten mit einer Klarheit und Zuversicht von Gott und göttlichen Dingen und vom ewigen Leben, wie man es in den Schulen der Philosophen vergeblich suchte. Das Leben der scheinbar Unglücklichsten strahlte wider von einem inneren Frieden, von dem die philosophische Resignation nur ein armseliger Schatten war, und ihr Heldenmuth und ihre Heiterkeit, selbst zarter Knaben und schwacher Weiber, unter den entsetzlichsten Martern, worunter sie Christum verleugnen sollten, bis zum letzten Athemzuge, bis die Flamme sie verzehrte und die Löwen sie zerrissen, war ein sichereres Kennzeichen für die Wahrheit ihrer Lehre, als noch so schöne Worte der Heiden es abzugeben vermochten (Tertull. apol. c. 50.). Und wie hätte in einer Zeit, wo starre Selbstsucht, sclavische Menschenfurcht und entnervende Zügellosigkeit alle Verhältnisse durchdrang und vergiftete, die innigste Bruderliebe der

sein erster Brief, ein Pastoralschreiben an die kleinasiatischen Gemeinden, gehören dieser Zeit und zwar (ihrer sprachlichen und sachlichen Beschaffenheit zufolge) der letzteren Periode derselben an [1]), und auch die beiden kleineren Privatschreiben (2ter und 3ter Br. Joh.) setzen wir unbedenklich in dieselbe [2]).

Diese segensreiche Wirksamkeit aber war auch nicht unangefochten geblieben. Nicht gar lange nach Johannes' Ankunft in Kleinasien wüthete Nero mit Macht gegen die Christen, und es ist schwer zu denken, daß sein Schwert, welches den Petrus und Paulus fraß, den Apostel Johannes, den allein noch übrigen unter den apostolischen Säulen der Kirche, ganz verschont haben sollte. Er wurde von Nero nach Patmos im ägeischen Meere verbannt, nachdem er zuvor (nach dem alleinigen, schwerlich zureichenden Zeugnisse Tertullians de praescriptt. c. 36. [3])) nach Rom geschleppt, und dort, ohne verletzt zu werden, in ein Faß siedenden Oeles geworfen worden seyn soll. Diese Verbannung nach Patmos bezeugen mit Einem Munde die alten Kirchenleh-

---

tivischen Sinne der neuesten Tübinger Schule. Vgl. auch S. 59. Anm. 2. Wäre — in Folge der Argumentationen jener Schule — das Evangelium Johannis unächt mit der äußeren und inneren Fülle seiner geschichtlichen Bezeugung: welches kirchengeschichtliche Factum, welche kirchengeschichtliche Schrift wäre beglaubigt! Am wenigsten wahrlich die, auf welchen die destructive Hyperkritik bei Verwerfung desselben sich angeblich geschichtlich construirt. Die ganze Kirchengeschichte wäre eine Lüge. (Das Positive für die Aechtheit des Joh. Ev. s. Einl. ins N. T. §. 41. S. 296 ff. Zu den dort S. 312 ff. angeführten Gegnern der Aechtheit aus Baur'scher Schule ist übrigens neuerlich auch v. Baur selbst literarisch hinzugetreten „Ueber die Composition und den Char. des Joh. Ev." in Zeller's Theol. Jahrbb. 1844. H. 1. 3. 4., der das Johanneische Evangelium darum für ein nachapostolisches Erzeugniß freier Composition hält, weil alles Geschichtliche darin von einer Idee getragen sei, — als wäre dies nicht mit der ganzen Geschichte der Fall, geschweige denn mit ihrem Centrum! — und weil die alten Zeugnisse vielmehr auf den apokalyptischen, als auf den evangelistischen Johannes paßten — als fände zwischen beiden ein Widerspruch statt, und als könne überhaupt aus irgend welchen Zeugnissen argumentirt werden, wenn die fürs Ev. Joh. nichts gelten sollen! —, der indeß doch bestimmt die Möglichkeit apostolisch Johanneischer Abfassung zugibt, womit im Grunde schon Alles verloren ist. Gegen B. vgl. J. H. A. Ebrard Das Ev. Joh. u. d. neuste Hypoth. üb. s. Entsteh. Zür. 1845.)

1) Vgl. S. 87. Anm. 3. und Einl. ins N. T. S. 287 ff.

2) S. Einl. ins N. T. an den betreffenden Orten.

3) Es wird nur ausschmückend wiederholt von Hieronym. adv. Jovin. 1, 26. und zu Matth. 20, 22.

rer [1]), und sie wird selbst noch fortwährend durch historische Reminiscenzen beglaubigt [2]). Nur die Zeit des Exils ist minder zuverlässig constatirt, wiewohl die Neronische bei weitem die wahrscheinlichste ist [3]). Auf Patmos nun (Apok. 1, 9.) war Jo-

---

1) Irenaeus adv. haer. V, 30, 3; Clem. Alex. l. l.; Tertull. de praescriptt. c. 36; Polykrates von Ephesus bei Euseb. h. e. V, 24; Origenes Comm. in Matth. T. XVI, 6; Eusebius h. e. III, 18. 20. 23, Demonstr. ev. III, 5. und Chron.; Hieron. de vir. ill. c. 9. u. s. w. (S. Einl. ins N. T. S. 284.).

2) Noch jetzt ist Patmos die Wohnstätte von lauter Christen, die sich aufs rühmlichste von anderen unterscheiden, voll von lebendigen historischen Erinnerungen an den Aufenthalt des Apostels Johannes daselbst. Vgl. G. H. v. Schubert Reise in das Morgenland. Th. III. (1839.) S. 427 ff.

3) Die Zeit des Johanneischen Exils ist insofern nicht gänzlich constatirt, als einige der alten Zeugen (Eusebius in der K. G. und Hieronymus im Catal.) den Kaiser Domitian, andere (die syrische Apokalypse in der Ueberschrift, Theophylact Vorr. zum Joh. Ev. und der jüngere Hippolytus in s. Chron.) den Nero, noch andere (Tertullian, Clemens, Origenes) gar keinen Namen nennen, andere (Epiphanius haer. LI, 12. 33.) in einer verkehrten Ueberlieferung den Claudius. Die erstere, allein bedeutungsvolle Differenz hat inzwischen wahrscheinlich in einer Verwechselung des Domitius Nero und des Domitian ihren Grund, zumal da Eusebius dem. ev. III, 5. sich gleich dem Tertullian unbestimmt ausdrückt, und Hieronymus adv. Jovin. I, 26. sowohl Nero, als Domitian nennt; und jenes vorausgesetzt, so kann nun auf den Nero sich selbst auch das sonst gewöhnlich für Domitian angeführte Hauptzeugniß, das des Irenäus, beziehen, indem seine Worte adv. haer. V, 30, 3. und bei Euseb. h. e. III, 18. πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς (also nicht τῆς τοῦ Δομετιανοῦ ἀρχῆς) das Δομετιανοῦ nicht als Substantiv, sondern als Adjectiv erscheinen lassen mögen, und so denn auf Domitius Nero, nicht (wie wenn Δομετιανικῆς stünde) auf Domitian gehen. Eben so wird bei Juvenal VIII, 228. in den Worten ante pedes Domiti unter Domitius einfach Nero verstanden, und analog ist auch der von Aelius Hadrianus entlehnte Name Aelia für Jerusalem. Dazu kommt nun ferner, daß auch die namenlose Ausdrucksweise von Tertullian (de praescrr. c. 36.) und Clemens (Qu. div. c. 42.) weit mehr auf Nero, als auf Domitian paßt, weil letzterer den verbannenden Kaiser schlechthin als den Tyrannen bezeichnet, wie den Nero die Christen vorzugsweise betrachteten, zugleich auch eine Geschichte aus Johannes' Leben erzählt (s. S. 89. Anm. 1.), die von Johannes unter Domitian, von einem 90jährigen Greise völlig unglaubhaft wäre, Tertullian aber das Leiden des Johannes ganz mit dem Paulinischen und Petrinischen Martyrium unter Nero zusammenstellt, und zugleich eine Geschichte in Betreff des Johannes (vom siedenden Oele) hinzufügt, die nur von Nero's grausamer Lust glaubhaft erscheint. Hiezu kommt nun endlich das indirecte Zeug-

hannes der herrlichen Offenbarung über die Zukunft des Reichs Gottes auf Erden gewürdigt worden, die er unmittelbar nach seiner baldigen Rückkehr (allerdings also längst vor Abfassung des Evangeliums [1])) auch als schriftliches Vermächtniß niederlegte [2]). Von neuem sorgte der Apostel dann nach seiner

---

niß der Apokalypse für die Verbannung unter Nero. Die Apokalypse nehmlich, für deren apostolisch Johanneische Abfassung doch die ältesten historischen Zeugnisse bis ins 3te Jahrh. in voller Einstimmigkeit sprechen, kann unmöglich nach, sie muß jedenfalls vor, und zwar lange vor den übrigen Johanneischen Schriften abgefaßt seyn. Das ungleich reinere Griechisch des Evangeliums und der Briefe, ihre in apostolisch pneumatischer Ruhe und Klarheit im Vergleich zur Apokalypse entschieden noch fortgeschrittene Darstellung macht dies wohl evident. Und da nun die Apokalypse, wenn und weil überhaupt von Johannes, jedenfalls gleich nach seiner Verbannung auf Patmos (Apok. 1, 9.) geschrieben ist, Evangelium und Briefe aber in Bezug auf Sprache und Darstellung einen längeren Aufenthalt des Apostels unter Hellenisten nothwendig voraussetzen, der doch ums J. 67 erst begonnen hatte (S. 85. Anm. 1.): so löset sich Alles durch die auch sonst begründete Annahme der Verbannung ums J. 67 oder 68 (noch vor Nero's Tode), worauf dann die Apokalypse kurz darnach, Evangelium und Briefe aber — wie bemerkt — erst in der letzten Lebenszeit des Apostels abgefaßt wurden. — So sprechen denn überwiegende äußere und innere Gründe für die Zeit Nero's als die der Johanneischen Verbannung (vgl. auch Einl. ins N. T. S. 284 ff.); ein Resultat, wodurch nun zugleich auch das historisch kritische Verständniß der Johanneischen Schriften erst wahrhaft ermöglicht wird.

1) Und nur wenn das Evangelium vor der Apokalypse geschrieben worden wäre, bliebe ja der sogenannte pneumatische Charakter des ersteren (der übrigens auch der letzteren nur in arger Unbilde gerabezu abgesprochen werden würde, wenngleich er allerdings hier nicht hervortritt, wie im Evangelium) im Aechtheitsfalle unbegriffen. Vgl. S. 87. Anm. 3.

2) Ueber ihre Aechtheit und Abfassungszeit, so wie auch über den apokryphischen Apokalypsenkreis, in welchen sie eintrat, und überhaupt ihre gesammten historischen Bedingungen, vgl. Einl. ins N. T. (Apokalypse) S. 508—561. Wenn in neuerer Zeit F. Hitzig Ueber Joh. Marcus und seine Schriften. Zür. 1843. die Apokalypse dem Apostel Johannes ab- und dem Evangelisten Marcus zuspricht, so geschieht dies nur im grellen Gegensatz gegen die für den ersteren sprechenden äußeren und inneren Gründe und mit einseitigster Partheilichkeit für den ausgedachten Gedanken (vgl. Hävernick's Kritik dieser Schrift Ev. K. Z. 1844. Nr. 19. und die kurze meinige in der Zeitschr. f. d. luth. Th. 1843, II. S. 149 f.; auch Ebrard a. a. O. S. 137 ff.). Dagegen ist es wichtig genug, daß selbst die neueste Tübinger Schule, so bestimmt sie das Evangelium dem Apostel Johannes abspricht, so bestimmt die Apokalypse ihm zuspricht. Registrire und genehmige denn die höhere Kritik zunächst nur

Rückkehr nach Ephesus mit väterlichem Eifer für das Heil der Gemeinden Kleinasiens. Auf einer Visitationsreise, die er jetzt zu ihnen vornahm, ereignete sich der rührende Vorfall der unermüdeten Seelsorge des greisen Apostels für einen tief gefallenen Jüngling, wie Clemens von Alex. (a. a. O.) und Eusebius (h. e. III, 23.) ihn erzählen [1]); und wie wir aus diesem Vorfall seine treue Liebe und seine schonende Milde gegen Gefallene erkennen, so erkennen wir doch zugleich auch seinen strafenden Ernst gegen verderbliche Irrlehrer aus der alten Erzählung des Polycarp und Irenäus (adv. haer. III, 3.) über seinen Abbruch aller, selbst nur zufällig äußerlicher, Gemeinschaft mit dem Cerinthus.

In den letzten Tagen seines hohen Alters waren es immer dieselben großen praktischen Ermahnungen, die Johannes mit väterlicher Vertraulichkeit in verschiedenen Wendungen wiederholte. Hieronymus erzählt nach einer alten Ueberlieferung (Comm. in ep. ad Gal. c. 6.), daß der Apostel, als er von Alter schwach nicht mehr in die Gemeindeversammlung gehen konnte, sich dahin tragen ließ, und stets nur mit leiser Stimme sprach: Kindlein, liebet euch unter einander [2]). Er wurde gefragt, warum er dasselbe immer wiederhole, und er antwortete: Weil dies das Gebot des HErrn war, und weil genug geschieht, wenn nur dies Eine geschieht [3]). — Johannes lebte noch bis in die Zeiten Trajans hinein (Irenaeus adv. haer. II, 22, 5; III, 3, 4; Euseb. h. e. III, 23.). Sein Grab fand er zu Ephesus (Polykrates bei Euseb. V, 24.).

---

dies unbedingte Zugeständniß der Aechtheit der Apokalypse; mit dem Evangelium hats weder Eil noch Noth.

1) Der Apostel hatte einen Jüngling der Sorge eines Bischofs vertraut; dennoch aber war derselbe tief gefallen, bis zum Haupt einer Räuberbande. Bei einem späteren Besuch erfährt Johannes das Geschehene; er sucht den Gefallenen in den Wäldern auf, eilt dem Fliehenden (zu Roß und zu Fuße) nach, und überwindet ihn durch die Gewalt evangelischer Liebe und Tröstung.

2) „Filioli, diligite alterutrum."

3) „Quia praeceptum Domini est, et si solum fiat sufficit."

II.
Geschichte der Kirche in ihren drei ersten Jahrhunderten[1].

Erster Abschnitt.
Ausbreitung des Christenthums und Ankämpfung gegen dasselbe.

Erstes Capitel.
Ausbreitung des Christenthums.

§. 18.
Ausbreitung des Christenthums in den einzelnen Ländern.

Kaum war die christliche Kirche in der Menschheit überhaupt erschienen, als dieselbe auch in allen bekannten Theilen der Erde Bekenner fand. Sie ging aus von

1. Asien.

Der einzige Sitz der Kirche Christi war ursprünglich, nach dem ersten Pfingsten, Jerusalem (§. 12.). Die Bosheit der Feinde, durch Gottes Walten gebunden, pflanzte sie zuerst auch außerhalb Jerusalems, durch vertriebene jerusalemische Christen in Samarien (§. 14. S. 63.). Bald war auch Palästina überhaupt, wiewohl doch fast stets vorzugsweise Jerusalem, das Hauptfeld der Wirksamkeit eines Petrus in einem Theile seines Lebens (§. 14.), eines Jacobus (§. 16.), und der meisten übrigen Apostel (§. 13.). Von Jerusalem und Palästina verbreitete sich früh das Christenthum nach Antiochien und Syrien (§. 15.), und von da durch Paulus und seine Gefährten nach Kleinasien (§. 15; vgl. §. 17.), so wie auf nicht bestimmtem Wege nach Mesopotamien. Aus der Nachricht des Eusebius h. e. I, 13, daß nach Christi Himmelfahrt, auf Veranlassung des

1) Vgl. oben S. 28.

vorgeblichen Briefwechsels Christi mit Abgar von Edessa (§. 11. S. 50.), vom Apostel Thomas einer der 70 Jünger Thaddäus nach Edessa in Osrhoëne in Mesopotamien gesandt worden sei, und den König nebst vielem Volke zur Annahme des Christenthums bewogen habe, kann man wenigstens auf die sehr frühzeitige Ausbreitung des Christenthums in Edessa schließen, und gegen Ende des 2ten Jahrh. war der Fürst Abgar Bar Manu Christ. — Von Edessa kam das Christenthum nach Persien. Juden aus dieser Gegend waren schon Zeugen des Pfingstwunders gewesen, und später hatte wohl Petrus (§. 14. S. 66.), so wie nach der Tradition bei Origenes (Euseb. h. e. III, 1.) auch der Apostel Thomas, das Evangelium dort verkündigt. Bardesanes, in der Mitte des 2ten Jahrh. (§. 47.), spricht (bei Euseb. Praep. ev. VI, 10.) von der Ausbreitung des Christenthums in Medien, Persien, Parthien, Bactrien, und im 3ten Jahrh. läßt uns das Daseyn der Secte der Manichäer die Verbreitung des Christenthums in jenen Gegenden erkennen. — Von Edessa und Persien aus scheint ein Same des Christenthums schon im 3ten Jahrh. auch nach Armenien gekommen zu seyn (Dionys. Corinth. bei Euseb. h. e. VI, 46.). — Eine Ueberlieferung der alten syrisch-persischen Christengemeinde auf Malabar in Ostindien (bei Cosmas Indicopleustes im 6ten Jahrh.) nennt den Apostel Thomas auch als Verkündiger des Evangeliums in Ostindien, und auch nach Gregor von Nazianz (im 4ten Jahrh.), Orat. 25. ad Arianos, hat Thomas das Evangelium in Indien verkündigt. Der Name Indien aber wurde damals in sehr weiter Bedeutung gebraucht, zuweilen auch mit von manchen Theilen Arabiens und Aethiopiens (vgl. Philostorg. h. e. II, 6.), und namentlich nun auf Aethiopien scheint Hieronymus ep. 148. die Nachricht von Thomas zu beziehen, die jedoch mit ungleich mehrerem Rechte (dem Zusammenhange der alten Zeugnisse und der späteren Missionsgeschichte zufolge) von unserem Indien genommen wird[1]). Nach einer zuverlässigen Nachricht bei Eusebius h. e. V, 10. und Hieronymus de vir. ill. c. 36. ist Pantänus

1) Darauf deuten auch ostindische Reminiscenzen hin. Die Stadt Mayilapur an der Küste von Coromandel nahe bei Madras heißt noch jetzt bei den Christen Bait Toma, bei den Arabern Bethuma (domus Thomae), indem hier der Apostel Thomas als Märtyrer gestorben seyn soll. (Vgl. J. Gildemeister Scriptorum Arabum de rebus indicis loci et opuscc. inedita. Bonn. 1838. p. 60 sq.)

von Alexandrien (§. 59.) gegen Ende des 2ten Jahrh. zur Verkündigung des Evangeliums unter die östlich wohnenden Völker gereiset, und bis nach Indien gekommen, woselbst schon früher der Apostel Bartholomäus das Evangelium bekannt gemacht, und das Evangelium des Matthäus in hebräischer Sprache zurückgelassen habe, welches jetzt Pantänus aufgefunden. Indeß ist es auch hier nicht unbezweifelt geblieben, ob unter diesem Indien Ostindien zu verstehen sei, was allerdings die Worte des Eusebius und der Erfolg der späteren Missionsgeschichte Indiens (vgl. §. 66.) andeuten, oder etwa ein Theil des glücklichen Arabiens. — In Arabien endlich (dem nördlichen) hatte schon der Apostel Paulus einige Zeit sich aufgehalten (§. 15.); im 3ten Jahrh. wirkte daselbst eine Zeitlang Origenes von Alexandrien, nach Eusebius (h. e. VI, 19.) berufen von einem ἡγούμενος τῆς Ἀραβίας, wahrscheinlich einem dux Arabiae in dem römischen Theile, und auch späterhin stand Origenes in Verbindung mit arabischen Christengemeinden.

2. Europa.

Unter den europäischen Ländern hatte in Griechenland und den benachbarten Gegenden der Apostel Paulus mit seinen Gefährten das Evangelium verkündigt. Ein Hauptplatz aber für die Verbreitung des Christenthums in Europa mußte Rom seyn, wo bald eine christliche Gemeinde entstand, deren Daseyn der Brief an die Römer schon voraussetzt [1]). Paulus und Petrus

1) Gerade der Ursprung derjenigen Christengemeine, die bald unter allen die angesehenste ward, der Gemeine zu Rom, ist unter allen am dunkelsten. Als Paulus an die Gemeine schrieb, um 57 oder 58, hatte sie schon lange bestanden (Röm. 1, 8; 16, 19.), und zwar nach dem Inhalte des Briefs aus Juden- wie aus Heidenchristen. Von apostolischer Gründung der Gemeine liegt nicht die mindeste Spur vor; vielmehr deutet der Inhalt des Römerbriefs offenbar eher auf nichtapostolischen Ursprung. Vielleicht waren die vielen in römischer Kriegsgefangenschaft befindlichen Juden, die einen eignen Stadttheil jenseits der Tiber bewohnten, und eine lebendige Verbindung mit Palästina unterhielten, der Anlaß geworden, daß schon die beim Pfingstereignisse gegenwärtigen Ausländer aus Rom (Apg. 2, 10.), oder später Andronicus und Junias, Pauli „Freunde und ausgezeichnete Verkündiger des Evangeliums noch vor ihm" (Röm. 16, 7.), den ersten Keim des Evangeliums dorthin verpflanzten, welchen später Aquila und Priscilla (Röm. 16, 3.) fördern halfen. Sollte indeß Petrus wirklich schon unter dem Kaiser Claudius einmal in Rom gewesen seyn, so könnte auch immerhin der römisch katholischen Ueberlieferung so viel zugegeben werden, daß er bei Gründung oder erster Fort-

haben zu Rom gewirkt (§. 14. 15.), und die Tradition hat uns auch noch mehrere Namen der folgenden ersten römischen Bischöfe aus dem ersten Jahrhundert aufbewahrt (Linus, Anacletus, [Cletus], Clemens — s. Irenaeus adv. haer. III, 3; Euseb. h. e. V, 6; III, 2. 4. 15.), deren Chronologie jedoch begreiflicherweise unklar ist (vgl. Constitutt. apostol. VII, 46; Augustin. ep. 53.). — Schon in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrh. finden wir blühende christliche Gemeinden in **Gallien**, zu Lugdunum und Vienna, auf deren Bildung kleinasiatische Colonieen einen Haupteinfluß gehabt zu haben scheinen, und deren Bischof Irenäus (§. 58.) uns auch einige Nachrichten über die damalige weitere Verbreitung des Christenthums in Gallien hinterlassen hat. Späterhin, um die Mitte des 3ten Jahrh., kamen, nach der Erzählung des Gregor von Tours zu Ende des 6ten Jahrh., sieben christliche Lehrer von Rom nach Gallien, und stifteten christliche Gemeinden, namentlich Saturninus — auch zufolge eines schon etwa aus dem Anfange des 4ten Jahrh. herrührenden Berichts über dessen Märtyrertod — die Gemeinde zu Toulouse, und Dionysius — aus welchem eine spätere Legende den Areopagiten aus Athen (Apg. 17, 34; vgl. §. 57.) gemacht hat — die zu Paris. — Bei Irenäus finden wir auch schon Nachrichten über die Verbreitung des Christenthums in **Spanien** und **Germanien**[1]). In Spanien war aller Wahrscheinlichkeit nach schon von Paulus (sei es auch nur eine kurze Zeit lang) das Evangelium verkündigt worden (§. 15.), und nach Germania cisrhenana (Iren. adv. haer. I, 10.) hatte dasselbe leicht durch die Verbindung mit den Römern kommen können. Aber auch schon in Germania transrhenana scheint es nach Irenäus (adv. haer. III, 4.) einigen Eingang gefunden zu haben [2]). — Endlich spricht Tertullian, zu Ende des 2ten Jahrh., (adv. Judd. c. 7.) auch schon von Verbreitung des Christenthums in **Britannien**, und zwar nicht blos dem römischen, und eine englische Sage bei Beda Venerabilis im 8ten Jahrh. berichtet, daß ein britischer König Lucius nach der Mitte des 2ten Jahrh. sich vom römi-

---

führung der Gemeine irgendwie sich betheiligt hätte, ohne daß diesem Umstande, aus Paulus' Schweigen darüber im Römerbriefe zu schließen, besondere Bedeutung gebührte.

1) F. W. Rettberg Kirchengeschichte Deutschlands. Bd. I. Lief. 1. Gött. 1845.

2) Das mögen die Völkerschaften seyn, „sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem.“

schen Bischof Eleutheros habe Missionare schicken lassen, wogegen freilich die Uebereinstimmung der Gebräuche der britischen und kleinasiatischen Kirche eher an kleinasiatischen Ursprung der ersteren denken läßt[1]).

3. Afrika[2]).

Der Ausgangspunkt des Christenthums für Afrika war Aegypten. Nach Aegypten, und namentlich nach Alexandrien, (Apollos — S. 76 — war ein Alexandriner), hatte bei dem lebendigen Verkehr zwischen den palästinischen und Alexandrinischen Juden sich das Christenthum schnell von Jerusalem aus verbreiten können. Eine Ueberlieferung bei **Euseb. h. e. II, 16.** nennt den Evangelisten Marcus als Gründer der Alexandrinischen Kirche. Von Alexandrien aus kam das Evangelium dann frühzeitig nach Cyrene, und im 2ten und 3ten Jahrh. nahmen es von den griechischen Colonisten Aegyptens auch die Kopten (die Gnesio-Aegypter) an. — Von der Verbreitung des Christenthums nach Aethiopien oder Abyssinien haben wir, da von der Bekehrung des Hofdieners der Königin Candace von Meroë durch den Diakonen Philippus (Apg. 8, 26 ff.) weitere Folgen nicht erwähnt werden, in dieser Periode noch keine sichere Nachricht. — Dagegen aber fand in dem ganzen proconsularischen Afrika, und namentlich in Carthago (Tertullian zu Carthago, §. 58.), durch die Verbindung mit Rom das Evangelium bald und vielen Eingang; und im 2ten und 3ten Jahrh. hatte auch in Mauritanien und Numidien das Christenthum schon so weit sich verbreitet, daß der Bischof Cyprian von Carthago eine Synode von 87 Bischöfen veranstalten konnte.

§. 19.

Ursachen und Beförderungsmittel der Ausbreitung des Christenthums.

Vielfache Hindernisse mußten ja freilich der ernste Geist des Evangeliums und der widerstrebende Geist der Welt der Verbreitung des Christenthums entgegenstellen. Im Kampfe mit allen den Hindernissen aber, welche der weltverleugnende, heilige und

1) Vgl. G. Thiele Comm. de eccl. Britannicae primordiis. P. I. Hal. 1839. und Ge. Weber Geschichte der akathol. Kirchen u. Secten von Großbritannien. Th. I. Bd. 1. Lpz. 1845. Einl. S. 1 ff.

2) Vgl. F. Münter Primordia ecclesiae Africanae. Hafn. 1829.

Aufopferung aller Art, selbst des Lebens, fordernde Charakter des Christenthums, besonders in seiner reinen Erscheinung zur damaligen Zeit, — welche seine Verbreitung durch verachtete Männer aus einem verachteten Volke und hauptsächlich unter den Armen, welche die genaue Verflechtung der alten heidnischen Religionen mit der bürgerlichen und gesellschaftlichen Verfassung und mit herrschenden Lebensansichten, welche das bei vielen Heiden neu erwachte religiöse oder politische Bestreben, mit aller Macht ihre alte Religion aufrecht zu erhalten, und die durch das herrschende unklare, nicht befriedigte Bedürfniß der Menschen nach der wahren Religion beförderte Schwärmerei und Zauberei aller Art, — im Kampfe mit allen diesen Hindernissen, welche der Geist des Evangeliums und der Geist dieser Welt und ihres Fürsten der Verbreitung des Christenthums entgegenstellte, war es besonders zweierlei, was, verbunden mit dem glühenden Eifer und der gänzlichen Hingebung der Prediger des Evangeliums, diesem doch so schnell den entschiedenen Sieg thatsächlich verkündigte: die innere göttliche Kraft, womit das Christenthum die menschliche Natur augenscheinlich segensreich umwandelte, und die äußeren Beweise göttlicher Kraft, wodurch der erhöhte Erlöser, stets gegenwärtig bei den Seinen, der inneren Wahrheit des Evangeliums, sein beginnendes Werk auch so beglaubigend, den Weg bahnte.

Die Christen bezeugten durch ihren Wandel, daß ihr ganzer innerer Mensch durch die Kraft des Heiligen Geistes erneuet sei. Die ungebildetsten Menschen (Tertull. apol. c. 46.) redeten mit einer Klarheit und Zuversicht von Gott und göttlichen Dingen und vom ewigen Leben, wie man es in den Schulen der Philosophen vergeblich suchte. Das Leben der scheinbar Unglücklichsten strahlte wider von einem inneren Frieden, von dem die philosophische Resignation nur ein armseliger Schatten war, und ihr Heldenmuth und ihre Heiterkeit, selbst zarter Knaben und schwacher Weiber, unter den entsetzlichsten Martern, worunter sie Christum verleugnen sollten, bis zum letzten Athemzuge, bis die Flamme sie verzehrte und die Löwen sie zerrissen, war ein sichereres Kennzeichen für die Wahrheit ihrer Lehre, als noch so schöne Worte der Heiden es abzugeben vermochten (Tertull. apol. c. 50.). Und wie hätte in einer Zeit, wo starre Selbstsucht, sclavische Menschenfurcht und entnervende Zügellosigkeit alle Verhältnisse durchdrang und vergiftete, die innigste Bruderliebe der

Christen (Tertull. apol. c. 39. [1])), die unerschütterliche Standhaftigkeit, nicht das Geringste zu thun gegen ihren Glauben auf menschlichen Befehl, die äußerste, selbst ascetische Strenge der Sitten, wie hätte zumal in einer solchen Zeit das ganze geheiligte Leben der Christen, das in den niedrigsten Verhältnissen, in der neuen Treue und Liebe zuvor ungehorsamer und liederlicher Sclaven (Tertull. apol. c. 2.), nicht minder hervorleuchtete, wie in den edelsten, das Widerstreben Vieler nicht übermannen sollen, daß selbst die Böseften und Hartnäckigsten „umgewandelt wurden, besiegt durch das Beispiel christlicher Tugend, das sie im Verkehr des Lebens vor sich sahen" (Justin. Mart. apol. II. p. 63.)!

Kamen nun hiezu noch äußere wunderbare Thatbeweise göttlicher Kraft, daß im Namen des HErrn Jesu Kranke geheilt, Teufel vertrieben, Todte erweckt wurden, einer Kraft, wie sie nicht nur an den Aposteln sich verherrlicht hatte, sondern auf welche auch noch ein Justinus Martyr (apol. I. p. 45. ed. Col.), Irenäus (adv. haer. II, 22.), Tertullian, ja auf welche der hochgebildete und wahrheitsliebende Origenes (c. Cels. I, 46. p. 361 ed. R.; I, 67. p. 382; II, 8. p. 392; II, 33. p. 414; III, 24. p. 461; VII, 4. p. 696; VII, 8. p. 700.), im Angesichte der Heiden als Augenzeugen sich beriefen [2]): so wird die staunenswürdige schnelle Verbreitung des Christenthums uns begreiflich.

Zweites Capitel.
Ankämpfung gegen das Christenthum.

Erste Abtheilung.
Ankämpfung durch Gewalt.

A. Von Seiten der Juden in Palästina.

§. 20.

Die ersten Christenverfolgungen gingen aus von den Juden. Mit der Erscheinung des Christenthums spaltete sich das Juden-

1) „Vide, inquiunt, ut invicem se diligant. Ipsi enim invicem oderunt. Et ut pro alterutro mori sint parati. Ipsi enim ad occidendum alterutrum paratiores."

2) Des Origenes sämmtlich hieher gehörige Stellen von Bedeutung s. in meiner Commentatio de schola Alex. P. II. p. 270—272; Stellen anderer Kirchenväter bei de la Rue zu Orig. c. Cels. I, 2. p. 321 not. a, auch in Neanders K. G. Th. I. S. 100 f.

thum, und nur von einem falschen Judenthum konnten ja Verfolgungen gegen die Christen ausgehen. Die geistlich ächten Israeliten nahmen freudig den Messias an und auf, und so ward Israel, Abrahams leiblicher und geistlicher Same, das alte Volk Gottes, die Basis und der Körper auch selbst der Kirche, wie es dazu von Anbeginn bestimmt gewesen war [1]). Die Anfänge der Kirche sind ja die Gläubigen aus dem Israel nach dem Fleisch als die ursprünglichen Zweige des heiligen Stammes, dem die Heiden nur παρὰ φύσιν eingepfropft sind. Das Judenthum derer aber, die ihren Messias verwarfen, hatte eben damit seine göttliche Bedeutung verleugnet und auf widergöttlichen Boden sich basirt; und dies falsche Judenthum bestand hinfort blos noch im ohnmächtigen schroffen Gegensatze gegen den göttlichen Rathschluß, der nur in Christo Abrahams Geschlechte den Segen verheißen hatte, darum dann aber zugleich auch in der unversöhnlichsten natürlichen Feindschaft gegen das Christenthum, deren Ausbrüchen nur dieser Juden eigne Kraftlosigkeit, nur des verworfenen Judenthums eigene Vernichtung, ein unerwünschtes Ziel setzt [2]).

Die Menge der Gläubigen zu Jerusalem, Ein Herz und Eine Seele (Apg. 4, 32.), hatte Anfangs (Apg. 2, 47.) „Gnade bei dem ganzen Volk." Je lauter aber in Wort und That die apostolische, Petrinische, Strafpredigt von Christo dem Auferstandenen ertönte (Apg. 3. 4.), um so tiefer fühlte pharisäischer Hochmuth, wie sadducäischer Unglaube, sich verletzt. Bald brach der Grimm in unverdecktem Angriff aus (durch Kerker und Stäupung der Apostel, Apg. 4, 3.; 5, 40.), und die offene apostolische Weigerung, auf Menschengeheiß von Christo zu schweigen (Apg. 5, 29. vgl. 4, 19.), erregte schon blutige Gedanken (Apg. 5, 33.), die nur durch den weisen Rath eines Gamaliel (Apg. 5, 34 ff.; vgl. oben S. 68) zurückgedrängt wurden. Doch blos auf eine Weile. Die lange verhaltene Wuth gegen die stets wachsende neue Gemeinde machte sich Luft, als Stephanus, einer der von der Gemeinde erwählten sieben Diakonen, in Geist und Kraft die jüdische halsstarrige Verblendung und Bosheit züchtigte. Er ward von Synedrium und Volk einmüthig gestei-

---

1) Die Geschichte des ächten Judenthums nach Christo ist die Kirchengeschichte.

2) Ueber diesen Theil der Juden, die hinfort allein noch so genannten, ist die christliche Kirche und Kirchengeschichte das Gericht.

nigt (Apg. 6. 7.), der erste christliche Märtyrer [1]), nur wenige Jahre nach Christi Himmelfahrt (im J. 35 oder 36 n. Chr.; s. §. 15.). Sein Tod war die Losung zu einer heftigen Verfolgung der Gemeinde (Apg. 8, 1 ff.), gegen die jetzt vor allen Saulus wüthete (§. 15.). — Nach einiger Zeit, ums J. 44, ließ von neuem Herodes Agrippa, um sich die Gunst der Juden zu erwerben, Christenblut fließen. Der ältere Apostel Jacobus ward enthauptet, und den Petrus entzog nur der Engel des HErrn gleichem Geschick (Apg. 12.). — Nicht lange endlich vor Ausbruch des jüdischen Krieges erfuhren auch noch Paulus, der schon so häufig durch Aehnliches (mehr im Kleinen) Geprüfte (§. 15.), und der jüngere Jacobus, der jetzt als Märtyrer starb (§. 16.), den unversöhnlichen Haß der Juden, bis zuletzt, im J. 70, — das grausige Ende mehrjähriger blutiger Drangsale [2]) — durch Titus über das abtrünnige Volk und die gefäng-

1) Er sah beim Zähneknirschen seiner Feinde den Himmel offen und Christum zur Rechten Gottes, und erlag der Steinigung außerhalb der Stadt mit den Worten: „HErr Jesu nimm meinen Geist auf! HErr behalte ihnen diese Sünde nicht!" (Apg. 7, 54—60).

2) Im Jahre 66 brach zu Cäsarea der jüdische Krieg aus. Hier in Cäsarea hatte sich schon früher zwischen Juden und Syrern ein blutiger Streit über das Bürgerrecht entsponnen, das jetzt durch ein kaiserliches Edict den Juden genommen wurde (Joseph. archaeol. XX, 8, 9; bell. Jud. II, 14, 4 sqq.). Daneben opferte ein Heide aus Hohn Vögel in der Cäsareensischen Synagoge. Ein darüber entstehender Kampf vertrieb die Juden aus der Stadt. Die Aufregung verbreitete sich nach Jerusalem, wo durch den röm. Procurator Gessius Florus Ströme von Blut flossen (Joseph. bell. Jud. II, 14, 7 sqq.). Ein junger jüdischer Häuptling Eleazar setzte sich im Tempel fest, und verbot jedes Opfer eines Fremden darin, auch das kaiserliche. Das gab Anlaß zu blutigem Kampfe zwischen den Juden und den Römern und zwei jüdischen Partheien selbst, der mit grausamer Verrätherei gegen die Römer endete. Während dessen wurden in Cäsarea viele tausend Juden niedergemacht. Nun entstand ein wüthender Krieg durchs ganze Land. Cestius, der röm. Präses Syriens, brach darum gegen die Juden auf, Anfangs glücklich, bald aber geschlagen. Dadurch wuchs den Juden der Muth. Von Nero bestellt, kam jetzt Vespasian als Feldherr gegen die Juden an mit seinem Sohne Titus, und eroberte allmählig — auch im Kampfe gegen den Juden Josephus (ob. S. 33. Anm. 2.), der endlich gefangen ward und später als Unterhändler diente (bell. Jud. III, 6 sqq.) — das ganze Judäa. In Jerusalem selbst nahm unterdeß Elend und Ruchlosigkeit täglich zu. Jüdische Räuberbanden, die Einen, Zeloten genannt, von Eleazar geführt, die Anderen von einem Johannes von Gischala, noch Andere von einem Simon von Gerasa (letztere

stete Hauptstadt mit namenlosem Jammer das Gericht hereinbrach (Joseph. de bello Jud. lib. III — VII.; vgl. Euseb. h. e. III, 5. sqq. [1])), das schon und wie es 40 Jahre zuvor der HErr geweissagt, und zuletzt entsetzliches Zeichen über Zeichen [2]) als einbrechend verkündigt hatte. Grauenvoller Hunger, der selbst eine Mutter ihr Kind schlachten und braten ließ (Euseb. III, 6.), mitten unter der teuflischen Wuth entmenschter Räuber, und das Racheschwert der Römer, mit dem Zorne der Elemente verbündet, fraß 1,100000 Menschen (Euseb. III, 7.). Jerusalem mit dem Tempel ward zum Schutthaufen [3]), ja durch Feuerbrand und Schaufel dem Boden gleich [4]), während die Gemeinde der Gläubigen

beide bald die eigentlichen Jerusalemischen Führer gegen die Römer), wütheten daselbst unbeschreiblich, und wurden Ursach furchtbarer Metzeleien unter den Jerusalemern selbst und aller Art daselbst verübter Greuel. Vespasians Thronbesteigung machte jetzt den Titus zum Feldherrn. Unter grauenvollen inneren Kämpfen und Zerrüttungen innerhalb Jerusalems rückte Titus davor. Am 15. Tage drangen die Römer durch eine Bresche, und richteten sodann ihre Angriffe besonders gegen die von Johannes v. Gischala, Eleazars Rival, vertheidigte Burg Antonia und den Tempel. Innerhalb entsetzlichste Hungersnoth und wahnsinnige Wuth der Aufrührer, steigend bei immer weiterem Herandrängen der Römer. Der Tempel glich bald einer mit Leichen umgebenen Festung. Alle römischen Friedensvorschläge wurden abgewiesen. Sechs Tagelang stießen die römischen Mauerbrecher unaufhörlich gegen die Fundamente der östlichen Tempelhalle, aber umsonst. Da warf bei neuem Vordringen ein römischer Soldat einen Feuerbrand durch ein Fenster, und gegen Titus' Willen ging der Tempel in Flammen auf (Joseph. bell. Jud. VI, 4, 5 — 8). Nun hatte alle Barmherzigkeit ein Ende. Nach wenigen Wochen fielen auch die übrigen festen Punkte, von den Aufrührern in plötzlichem Entsetzen verlassen.

1) S. auch Talmud Gemara Gittin. — Vgl. C. v. Raumer Palästina (Lpz. 1835.) S. 290 — 312.

2) Wie der 7 Jahre und 5 Monate, bis zu dem Beginn der Belagerung Jerusalems und dem erfüllten Todesweheruf über ihn selbst, ununterbrochen und unermüdet, trotz Geißel und Schmach, monoton erschallende Weheruf über Jerusalem aus dem Munde eines gewissen Jesus, Sohnes des Ananus. — Ueber dies und andere Vorzeichen s. Joseph. bell. Jud. VI, 1 — 3 und Tacit. hist. V, 13.

3) Die Belagerung Jerusalems hatte begonnen am 7. Mai des J. 70 und endete am 11. Sept. Der Tempel verbrannte am 10. August.

4) Die ganze Stadt ward so dem Boden gleich gemacht (nach Joseph. bell. Jud. VII, 1, 1), als habe nie da jemand gewohnt. Nur die westliche Stadtmauer und drei Thürme zum Schutz der Truppen hatte Titus stehen lassen. (Eusebius' Bericht h. e. IV, 6 und dem. evang. VI, 18, daß die Stadt nicht ganz zerstört worden, ist irrig).

in dem Städtchen Pella jenseits des Jordan, wohin sie, dem prophetischen Worte des HErrn und einer anderweiten göttlichen Offenbarung folgend (Euseb. h. e. III, 5.), beim Heranrücken der römischen Heere geflüchtet war (J. 66), Gott für die gnädige Bewahrung loben konnte.

Als späterhin, unter dem Kaiser Hadrian [1]), in den Jahren 132 bis 135, aus Grimm über die auf den Trümmern Jerusalems im J. 126 erbaute, mit einer heidnischen römischen Colonie besetzte und durch einen Jupiter-Tempel gehöhnte Stadt (dann nach dem Kriege, bis auf die christlichen Kaiser, mit des Kaisers und des Götzen Namen Aelia Capitolina genannt [2])), die Juden unter ihrem Pseudo-Messias Barcochba (4 Mos. 24, 17.) [3]) sich von neuem gegen die Römer empörten, und einen überaus blutigen, für sie selbst aber endlich aufs schmählichste ausgehenden Krieg führten [4]), mußten noch einmal die Christen, ihre Rache fühlen. Alle in ihre Hände fallende Christen, die Christum nicht verleugnen und an der Empörung nicht Theil nehmen wollten, wurden unter grausamen Martern von ihnen

---

1) Ganz Palästina war durch die Römer unterjocht worden; aber nach Alexandrien und Cyrene hatten sich nicht wenige exaltirte Juden zurückgezogen. In Cyrene empörten sie sich zu Trajans Zeit unter einem gewissen Andreas von neuem, mit entsetzlichem Wüthen gegen die Römer, aber in blutigster Niederlage; und gleicherweise kämpften seit dem letzten Jahre Trajans die Juden, wie in Cyrenaica, so in Aegypten, Cypern und Vorderasien in immer neuen blutigen hoffnungslosen Empörungen gegen ihr Schicksal. So beschloß Hadrian, durch neu entflammten jüdischen Fanatismus, den er Anfangs hatte ignoriren wollen, zur Rache gerufen, die gänzliche Vernichtung der jüdischen Nationalität, und führte durch Julius Severus den Vertilgungskrieg. (Ueber diesen jüdischen Vertilgungskrieg unter Hadrian s. Dio Cass. LXIX, 12 — 14. u. vgl. F. Münter D. jüd. Krieg unter Trajan und Hadrian. Alt. und Lpz. 1821).

2) Auch selbst noch unter den Muhammedanern findet sich der Name Ilia, Eilia.

3) Er machte die feste Burg Bethar, nahe bei Jerusalem, zum Sitz seiner Kriegsherrschaft.

4) Barcochba (Sternensohn), von nun an Barcosiba (Sohn der Lüge), fiel in der Schlacht, und ganz Palästina war eine vollständige Einöde. Seit dem unglücklichen Ausgange dieses Kriegs war Jahrhunderte lang allen Juden bei Todesstrafe verboten, die heilige Stadt — nun als Aelia Capitolina völlig ethnisirt — zu betreten (s. Tertull. apologet. c. 21. und Hieronym. Comm. in Zephanj. c. 1.); nur am Jahrestage ihrer Zerstörung durften sie von den Bergen sie sehen und beweinen.

umgebracht. — Das war aber auch der letzte selbstständige Act des Christenhasses der Juden; nur bei allen heidnischen Verfolgungen zeichneten sich in der Folge die Juden, durch alle Welt hinfort zerstreut, durch gierige Hülfe aus.

B. Von Seiten der Heiden, im römischen Reiche.

§. 21.

Ursachen der Verfolgungen gegen die christliche Kirche im römischen Reiche.

Chr. Kortholt Paganus obtrectator. Lubec. 1703. IV.

C. W. F. Walch de persecutionibus Christianorum non solum politicis, sed etiam religiosis, in den Nov. Commentt. soc. Gott. II.

Die Christenverfolgungen im römischen Reiche gingen theils von den römischen Staatsbehörden, theils vom Volke, theils von Einzelnen aus. Sie waren nüchterne Consequenzen der Satzungen der Staatsreligion, die nicht ungestraft zu übertreten waren, oder rohe Ausbrüche der Volkswuth, die den Christen Alles zur Last legte, oder raffinirte Bosheit antichristischer Privatinteressen. Mindestens eines der drei Argumente war immer anwendbar, und den strafenden Geist des Lichts und des Reinen haßte der Geist der Finsterniß und des Unreinen immer, wobei man dann auch nach besonderen Ursachen und Anlässen nicht lange zu suchen brauchte.

1. Die alten Religionen waren Volks- und Staatsreligionen, und so war auch bei den Römern schon durch ein Zwölftafelgesetz (Cicero de legg. II, 8.) der Cultus einer nicht öffentlich sanctionirten Religion verpönt. Nur durch besondere Privilegien ward, wie aus zum Theil religiöser Politik allen besiegten Völkern, so auch den Juden die Ausübung ihrer Religion erlaubt, gegen den Uebertritt römischer Bürger zum Judenthum aber wurden öfters besondere Strafgesetze erlassen (Tacit. Annal. II, 85.), und nur nach einer förmlichen Aufnahme unter die religiones licitas durfte, bei herrschender werdendem Eklekticismus, fremder religiöser Cultus frei von römischen Bürgern geübt werden. Die Aufnahme und Verbreitung einer religio illicita, zumal in der gegen alle Neuerungen und trauliche Versammlungen so politisch argwöhnischen Kaiserzeit, galt als Verbrechen gegen die Staatsgesetze, und eine religio illicita, wie die christliche,

neu, ohne Volksthümlichkeit, ohne Tempel, Altäre und Opfer, mit ihren alle andere Religion gerecht ausschließenden Ansprüchen, mit der allerinnigsten Verbrüderung ihrer Anhänger, mußte als ganz besonders verdächtig, und die unerschütterliche Standhaftigkeit der Christen in ihrem Glauben gegen alle menschliche Autorität, sowie ihre bestimmte Weigerung, sei es die Ceremonien der römischen Staatsreligion, als vorgebliche allgemeine Bürgerpflicht, zu verrichten, oder der Büste des Kaisers, als vorgeblicher Ausdruck der Unterthanen-Ehrfurcht, abgöttisch Weihrauch zu streuen, oder an kaiserlichen Geburtstagen, bei Siegesfeiern u. dgl., an den heidnischen und sündlichen öffentlichen Lustbarkeiten Theil zu nehmen, geschweige denn ihre theilweise Weigerung, in heidnischen Heeren Kriegsdienste zu leisten, mußte in jener Zeit des Despotismus als ganz besonders gefährlich, ja als inflexibilis obstinatio gegen die Staatsgesetze, als die strafwürdige Gesinnung entschiedener hostes Caesarum et populi Romani erscheinen.

2. Sehr viele Christenverfolgungen aber gingen auch keinesweges von den römischen Staatsbehörden, sondern vielmehr von dem Volke aus. Das Volk sah in den Christen, als den Feinden seiner Götter, durchaus gottlose und abscheuliche Menschen, ἄθεοι, von denen es die entsetzlichsten lügenhaftesten Beschuldigungen — daß sie in ihren Versammlungen greuliche, selbst widernatürliche Laster trieben, Kinder schlachteten, Menschenfleisch äßen — gern glaubte; und indem es so alle Landplagen als Wirkungen des Zorns der Götter gegen ihre Feinde, die Christen, betrachtete („non pluit Deus, duc ad Christianos") [1]), wurden diese die immer neuen Veranlassungen zu allgemeinen Volksangriffen auf die Christen.

3. Manche Verfolgungen endlich wurden nur erregt durch Einzelne, heidnische Priester, Götzenbildhändler (vgl. Apg. 19, 24. ff.), Goëten (wie Alexander von Abonoteichos in Pontus, nach der Mitte des 2. Jahrh.), u. dgl. Menschen, mit deren Interesse der Geist des Evangeliums und seiner Bekenner in allzu schneidendem Contrast stand, den die Stimmung der Volksmassen und der Behörden willig ausbeutete.

---

1) „Si Tiberis ascendit in moenia, si Nilus non ascendit in arva, si coelum stetit, si terra movit, si fames, si lues, statim Christianos ad leonem!" (Tertullian. apologet. c. 40.).

§. 22—27.

Lage der christlichen Kirche unter den einzelnen Kaisern.

C. Korthold De persecutt. eccles. primaevae sub imperatoribus ethn. Kil. 1689. 4.

Franc. Balduini Commentar. ad edicta vett. princc. Romm. de Christianis. Hal. 1727. 8.

Martini Persecutiones Christianorum sub impp. rom., causas ear. et effectus. Rost. 1802. Commentt. 3.

(C. Sagittarius De martyrum cruciatibus in primit. eccl. Frcf. 1696. 4.).

§. 22.

Bis auf Nerva.

Von den ersten in der Reihe der römischen Kaiser nach Christo ist in Betreff ihres Verhältnisses zu den Christen nur Aphoristisches bekannt.

1. Tiberius, J. 14—37.

Schon der Weltgebieter zur Zeit des Todes Jesu soll in die Angelegenheit der Christen sich verwickelt haben. Kaiser Tiberius, erzählt Tertullian (apologet. c. 5. 21.), soll, erschüttert durch den Bericht des Pilatus, besonders über die Auferstehung Christi, bei dem Senat auf die Aufnahme Jesu unter die deos Romanos angetragen, aber, abgewiesen, nun blos die Ankläger der Christen mit Strafe bedroht haben. Diese Erzählung läßt sich nur mit Willkühr als bloße ungegründete Volkssage auffassen; sie kann nicht als unglaubhaft erscheinen, wenn wir den Charakter des Tiberius gehörig erwägen, welcher häufig, gemartert durch die Anklagen des Gewissens, durch irgend einen augenblicklichen Eindruck erschüttert, den Senat mit übereilten Anträgen behelligte. Auch jene Strafbedrohung mag nur der Ausfluß einer momentanen Erregung und deshalb ohne weitere Folgen gewesen seyn [1]).

2. Claudius, J. 41—54.

Kaiser Claudius hat nach Sueton (Claud. c. 25. [2])) und

1) So über Tertullians Erzählung auch im Wesentlichen J. W. J. Braun De Tiberii Christum in deorum numerum referendi consilio comm. Bonn. 1834. 8.

2) Die aller Wahrscheinlichkeit nach zum Theil einerseits aus ganz unbestimmten Nachrichten von Jesu, andererseits aus der Kunde von dem un-

Apg. 18, 2. die Juden aus Rom vertrieben. Wenn es damals auch schon Christen (ohne Zweifel ja nur Judenchristen) dort gab [1]), so waren diese höchst wahrscheinlich mit darunter begriffen, da man beide Anfangs (bis zur Zerstörung Jerusalems) noch nicht recht klar unterschied.

3. Nero, J. 54—68.

Die erste eigentliche Christenverfolgung im röm. Reiche entbrannte unter Nero, im J. 64. Ihre Veranlassung war die bekannte neuntägige schreckliche Feuersbrunst in Rom, durch ein allgemeines glaubhaftes Gerücht dem Kaiser, von diesem aber den Christen schuld gegeben, und von ihnen glaubte das Volk am liebsten das Schlimmste [2]). Viele wurden ergriffen und aufs grausamste zu Tode gemartert, in die Haut wilder Thiere genäht den Hunden zum Zerreißen vorgeworfen, in Wachs und Pech gewickelt mit einem scharfen Pfosten unter dem Kinn Nachts in den kaiserlichen Gärten als Leuchten angezündet, u. dgl. Von Rom aus verbreitete sich die Verfolgung aller Wahrscheinlichkeit nach auch in die Provinzen, und von Spanien sagt dies bestimmt eine alte Inschrift. Die Verfolgung, in welcher gegen das Ende auch Petrus und Paulus Märtyrer wurden (§. 14. 15.), endete erst völlig mit Nero's Selbstmord. Unter dem christlichen Volke aber verbreitete sich von ihm die Sage, er sei nicht gestorben, sondern habe sich über den Euphrat zurückgezogen, um als Antichrist wieder zu kommen.

4. Domitian, J. 81—96.

5 Nach Tertullian (apol. c. ~~4~~.) gab Domitian den angestellten Versuch einer Christenverfolgung bald wieder auf, und hiemit stimmt Hegesippus (bei Euseb. h. e. III. 19. 20.) überein, welcher berichtet, daß der Kaiser, die Kunde von einem Reiche Christi politisch mißverstehend, zwei Verwandte Jesu nach dem Fleische aus Palästina zur Untersuchung nach Rom citirt, bald aber als ganz unverdächtige Landleute wieder entlassen habe. Doch wurden — nach Dio Cassius hist. LXVII, 14. und Euse-

---

ruhigen Geiste und den politischen Messiaserwartungen der Juden entstandene, und insofern verwirrte Nachricht des Sueton lautet: (Claudius Judaeos) impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit.

1) Ob die mitvertriebenen Aquila und Priscilla (Apg. 18, 2) schon im Moment der Vertreibung Christen waren, ist nicht constatirt.

2) Führt doch selbst ein Tacitus — die Hauptquelle über diese Verfolgung — sie an als Menschen per flagitia invisos, von einer exitiabilis superstitio, mit einem odium generis humani (Annal. XV, 44.).

bius in der Chronik zufolge eines älteren Berichtes — noch bis kurz vor seinem Tode von dem argwöhnischen und habsüchtigen Kaiser Einzelne unter dem Vorwande des Christenthums verfolgt, theils zum Tode, theils zur Confiscation der Güter und Deportation verurtheilt.

5. Nerva, J. 96—98.

Der gütige Kaiser Nerva rief — nach Dio Cassius — die Exilirten zurück, erlaubte keinem, wegen der *ἀσέβεια* oder des *βίος ἰουδαϊκός* jemanden anzuklagen, und verbot insbesondere die Annahme von Anklagen der Knechte gegen ihre Herren. Doch blieb bei all dieser indirecten Begünstigung, wie bisher, so auch ferner das Christenthum eine religio illicita.

§. 23.

Trajan, Hadrian und Antoninus Pius.

1. Kaiser Trajan (seit 98) veranlaßte nicht nur durch ein Gesetz, wodurch die geschlossenen Verbindungen, Hetärieen, verboten wurden, neue Christenverfolgungen, sondern dieser sonst so gerechte und edle Fürst war es auch, der zuerst ein bestimmtes Strafgesetz gegen die Christen erließ, welches die einige Jahre zurückgehaltene Wuth ihrer Feinde nun hastig ergriff. Der jüngere Plinius nehmlich, als Statthalter über Bithynien und Pontus mit in die gerichtliche Verfolgung der Christen verwickelt, und bei deren großer Anzahl [1]) — da ihm ein anonymes Anklagelibell mit vielen Namen übergeben worden war — über sein Verhalten bedenklich, erbat sich (Epp. X, 96. al. 97.) die kaiserliche Entscheidung. Die genauesten Nachforschungen, auch bei Apostaten des Christenthums, und selbst die bei christlichen Sclavinnen angewandte Folter, hatten ihn im Leben der Christen kein Verbrechen erkennen lassen. Sie kämen alle an einem bestimmten Tage früh Morgens zusammen, sängen Loblieder auf Christus als ihren Gott [2]), verpflichteten sich zur Meidung alles Bösen [3]), und hielten des Abends ein einfaches

---

1) Multi — sagt Plinius — omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam vocantur in periculum et vocabuntur; neque enim civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est.

2) „Quod essent soliti stato die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem" cet.

3) „Ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent."

schuldloses Mahl, das war Alles, was er über sie erfahren, und weshalb ihm ihre Religion blos als eine superstitio prava et immodica erschien. Doch dürfe, meinte er, solch öffentlicher Ungehorsam gegen die römischen Staatsgesetze nicht ungeahndet bleiben. Wer hartnäckig sich weigere, den Göttern zu opfern, dem Kaiser Weihrauch zu streuen, Christum zu lästern, möge — gutachtete er — mit dem Tode bestraft, ein Abtrünniger aber freigesprochen werden. In diese Ansichten und Vorschläge nun ging der Kaiser in seiner Antwort (Plin. epp. X, 97. al. 98.) völlig ein; er setzte fest, die Christen sollten nicht aufgesucht, angegeben und überführt aber bestraft werden [1]), und die Praxis entschied — durchs Schwert. — Viele Opfer fielen, besonders in Syrien und Palästina. Symeon, der ehrwürdige 120jährige Bischof der Gemeinde zu Jerusalem nach dem Jacobus [2]), ein naher Anverwandter des HErrn, starb unter freudigem Bekenntniß (J. 107) nach mehrtägiger Geißelung den Märtyrertod am Kreuze (Euseb. h. e. III, 32.), und der treffliche Bischof Ignatius von Antiochien ward (J. 116) nach einem Verhör vor dem Kaiser zum Vergnügen des römischen Volks im Colosseum von Löwen zerrissen (vgl. Euseb. h. e. III, 22. 36., Hieron. Catal. c. 16., und die alte glaubwürdige Geschichte seines Märtyrertodes — acta martyrii Ignatiani — in Cotelier's Ausg. der apost. VV. und auch bei Ittig p. 355 sqq.) [3]).

1) „Conquirendi non sunt; si deferantur et arguantur, puniendi sunt, ita tamen, ut qui negaverit se Christianum esse idque re ipsa manifestum fecerit, veniam ex poenitentia impetret. Sine auctore vero propositi libelli nullo crimine locum habere debent.“

2) Er soll einige Zeit nach des Jacobus Märtyrertode, nach der Zerstörung Jerusalems, — einer freilich unsicheren Ueberlieferung zufolge bei Euseb. h. e. III, 11 (vgl. III, 22; IV, 5.) — von den damals noch lebenden Aposteln und anderen Schülern des HErrn auf einem Convente als Bischof eingesetzt worden seyn.

3) Als Kaiser Trajan nach Antiochien kam, ließ sich Ignatius vor ihn führen, um ihm seine Gemeinde zu empfehlen. Das Gespräch mit dem Kaiser aber ward der unschuldige Grund seines Todesurtheils. Er ward nun, an Soldaten gefesselt, von Antiochien nach Rom gebracht und hier im Colosseum Märtyrer. Auf der langen Reise zu seinem Tode, da die christlichen Gemeinen von Kleinasien noch einmal ihre Gemeinschaft mit ihm durch ihre Lehrer erneuert hatten, welche mit Ignatius zu Smyrna das Abendmahl genossen, schrieb er an einige (fünf) dieser Gemeinden zum Dank und zur Ermahnung, dazu noch an den Bischof Polycarp von

2. Nur wenig verbesserte sich die Lage der Christen unter Hadrian (seit 117). Tumultuarische Volksangriffe auf die Christen veranlaßten eine Vorstellung des Proconsuls von Kleinasien, Serennius Granianus, an den Kaiser, welcher hierauf in seinem Rescript an Granianus' Nachfolger, Minucius Fundanus, (Euseb. h. e. IV, 9.) erklärte, daß nicht Volksgeschrei, sondern nur gerichtliche Klage gegen die Christen gelten, und, ergebe sich ein gesetzwidriges Verhalten, (was freilich schon das Bekenntniß einer religio illicita war), Strafe sie treffen, Strafe aber auch die falschen Ankläger treffen solle. — Nach Aelius Lampridius (Alex. Sever. c. 24.) soll Hadrian die, nur durch die heidnischen Priester vereitelte, Absicht gehabt haben, Christo einen Tempel zu erbauen, und ihn unter die deos Romanos aufzunehmen; aber bei Hadrians großem Eifer für die römischen Sacra und seiner Verachtung aller Sacra peregrina (vgl. Spartiani vit. Hadr. c. 22.; Vopisci Saturninus c. 8.), verbunden mit seiner thatsächlichen Verunehrung der den Christen heiligsten Stätten [1]), ist jenes Zeugniß aus dem 4ten Jahrh. keine hinreichende Autorität.

3. Auch Antoninus Pius (seit 138) erklärte sich in verschiedenen Rescripten an griechische Staaten (z. B. Euseb. h. e. IV, 26) gegen tumultuarische Volksangriffe auf die Christen, die unter seiner Regierung durch Hunger, Erdbeben, Ueberschwemmung, Feuersbrünste u. dgl. von neuem veranlaßt wurden; ja auch bei gerichtlicher Klage suchte er ihnen Schutz zu verschaffen. In einem Rescript an die kleinasiatische Deputirtenversammlung nehm-

---

Smyrna und an die Christen von Rom (s. unt. §. 57.). Wie freudig er in den Tod ging, zeigt besonders das letztere Schreiben C. 4 ff., wo er die Römer bittet, ihm ja nicht durch Verwendung die ihm bereitete Märtyrerkrone zu rauben („Ihn suche ich, der für uns starb; ihn begehre ich, der für uns wieder auferstand; er ist mein Gewinn, der mir aufbehalten ist; lasset mich nachkommen dem Leiden meines Gottes; meine Liebe ist gekreuzigt; mich verlangt nach dem Brode Gottes, nach dem Fleische Jesu Christi, und ich begehre sein Blut zu trinken — unvergängliche Liebe"); und in diesem freudigen Muthe beharrte er bis zum letzten Athemzuge.

1) Um den christlichen Wallfahrten nach Golgatha ein Ende zu machen, hatte der Kaiser an die Stelle der Kreuzigung Christi einen Tempel der Venus bauen lassen; über dem Felsen des heiligen Grabes stand ein Bild des Jupiter. (Merkwürdigerweise haben nur die Ueberreste eben dieser heidnischen Götzentempel, als später hier christliche Kirchen erbauet werden sollten — §. 80, 3 —, den Forschungen einen sichern Anhalt geben können).

lich (bei Eusebius h. e. IV, 13., woselbst es nur durch ein Versehen dem M. Aurel beigelegt wird), dessen Aechtheit wohl durch noch nicht zureichende Gründe bestritten wird, setzte er selbst religiöse Straflosigkeit der Christen fest, eine Verordnung, die freilich, so lange das Christenthum doch noch nicht religio licita war, nur von temporärer Wirkung seyn konnte.

§. 24.

Marcus Aurelius (Antoninus Philosophus), seit 161.

Die Lage der Christen verschlimmerte sich gar sehr unter dem gerühmten Marc Aurel, der als Stoiker das Christenthum zu würdigen am wenigsten geneigt und im Stande war und die christliche Begeisterung haßte, (vgl. s. Monol. XI, 3.), und dem es aus politischen Gründen anlag, die alte Staatsreligion durchaus aufrecht zu erhalten. Sein Gesetz (in den Pandecten), worin er die Verbreiter religiösen Aberglaubens zur Deportation verurtheilt, bezog sich wahrscheinlich mit auf die Christen. Entschiedener aber waren die schrecklichen „neuen Edicte," über welche der Bischof Melito von Sardes in seiner Apologie klagt (Euseb. h. e. IV, 26.), die jedoch nicht auf uns gekommen sind. Aus der Beschaffenheit der damaligen Christenverfolgungen indeß, die sich von den früheren besonders durch nunmehrige Aufspürung der einzelnen Christen und durch Marteranwendung, um sie zum Abfall zu zwingen, unterschieden, können wir auf den Inhalt jener Edicte zurückschließen, und so wird es sehr wahrscheinlich, daß ein dem Aurelianus zugeschriebenes Edict (in Ruinart Actt. martt., beim Symphorianus), welches „strenge, doch gerechte Bestrafung der Christen durch verschiedene Marter zur Tilgung der Verbrechen" fordert, eines dieser neuen Aurelischen Edicte war.

Ueber zwei Christenverfolgungen unter diesem Kaiser, beide leuchtend durch christlichen Heroismus, zeugen uns wichtige gleichzeitige Documente:

1. über die Verfolgung zu Smyrna, im J. 167, ein Schreiben der Gemeinde zu Smyrna an die Gemeinden in Pontus (bei Euseb. h. e. IV, 15). Der Proconsul von Kleinasien suchte durch Bitten, Drohungen und Martern die Christen zur Verleugnung zu bewegen; „mit Geißeln zerfleischt, daß alle Muskeln und Adern unbedeckt lagen, auf spitzige Pfähle gelegt x.,

blieben die Märtyrer doch standhaft," und wer standhaft blieb, ward den wilden Thieren vorgeworfen. Auch der ehrwürdige greise Bischof Polycarpus, ein Schüler des Apostels Johannes, durch mehrtägiges Gebet bereitet, (und nachdem er seine Verfolger noch liebend bewirthet hatte), starb jetzt (am Ostersabbath, etwa im J. 168), weil er sich weigerte, „dem HErrn zu fluchen, dem er 86 Jahre gedienet," mit freudigem Muthe und mit Lobpreisung Gottes, „daß er ihn gewürdigt, an der Zahl seiner Zeugen und am Leidenskelch Christi Theil zu nehmen," auf dem Scheiterhaufen, durchbohrt mit dem Schwerte, weil die Flamme ihn nicht verzehrte (s. d. Brief seiner Gemeine a. a. O.). — Nach seinem Märtyrertode wollte der Proconsul es nicht wissen, daß noch Christen vorhanden wären.

2. Ueber die Verfolgung zu Lugdunum und Vienna, im J. 177, ein Schreiben dieser Gemeinden an die kleinasiatischen Christen (bei Euseb. h. e. V, 1—3.). Schon vor Ausbruch der blutigen Verfolgung konnten die Christen nicht öffentlich erscheinen, ohne gemißhandelt zu werden; ihre Häuser wurden geplündert, alle bekannte Christen eingekerkert. Nach Ankunft des Legaten begann die Inquisition, mit den ausgesuchtesten und grausamsten Martern [1]). Der Diakon Sanctus, Attalus von Pergamus, „die Säule der Gemeine," und Andere, vor Allen aber die zarte Sclavin Blandina, gaben Proben eines fast übermenschlichen christlichen Heldenmuthes. Sie wurden durch glühende messingene Platten, die man an den empfindlichsten Theilen des Leibes befestigte, gepeinigt, fürchterlich gegeißelt, auf einem glühenden eisernen Stuhle geröstet, den wilden Thieren zum Zerfleischen vorgeworfen, und endlich, nachdem sie das Alles und mehr, zum Theil Tage lang, erduldet, vollends hingerichtet. Blandina ermüdete durch Erduldung aller möglichen Martern vom Morgen bis zum Abend alle ihre Peiniger, und erhielt bei ganz zerfleischtem und geöffnetem Leibe, so oft sie bekannte „Ich bin eine Christin, und es wird nichts

1) Die Verfolgung ward besonders dadurch so gesteigert, daß einige von den Heiden verhörte heidnische Sclaven der Christen aus Furcht vor der Folter greuliche Dinge, Genuß von Menschenfleisch und widernatürliche Unzucht, von ihren christlichen Herren und namentlich von den christlichen Versammlungen, die jene Sclaven doch gar nicht kannten, ausgesagt hatten, was der böswillige heidnische Pöbel natürlich gern glaubte. S. den Bericht der Gemeinde Euseb. h. e. V, 1.

Böses unter uns begangen," immer wieder frische Kraft. Nachdem sie und Ponticus, ein 15jähriger Knabe, die Hinrichtung der Anderen täglich mit angesehen, endeten zuletzt auch sie beide als Märtyrer, Blandina, von neuem durch Geißelschläge, Bisse der Thiere und den eisernen Stuhl gemartert und zuletzt in einem Netze den Hörnern eines Stiers preisgegeben, als der letzte Märtyrer in dieser Verfolgung. Der 90jährige Bischof Pothinus war schon zuvor, nachdem auch er die größten Martern ausgestanden, im ekelhaftesten Gefängnisse, das auch viele Andere erstickte, verschieden; die Christen aber, welche das römische Bürgerrecht hatten, waren nach einer Entscheidung von Rom aus enthauptet worden [1]). Noch an den Leichnamen des „Heeres der Märtyrer," die unbegraben liegen mußten, wüthete man; sie wurden endlich nach sechs Tagen verbrannt, und — daß sie absolut nicht einmal auferstünden — die Asche in die Rhone gestreut.

Nach alten gleichzeitigen Nachrichten (vgl. Euseb. h. e. V, 5.) soll die Begebenheit mit der Legio fulminea in dem Kriege gegen die Markomannen und Quaden (im J. 174) — daß nehmlich durch das Gebet der Christen in einer römischen Legion und dadurch herbeigeführten Regen und Gewitter das kaiserliche Heer aus einer schwer drohenden Gefahr dem Feinde gegenüber errettet worden sei — die Gesinnung des Kaisers in Bezug auf die Christen umgestimmt und ihn sogar zu einem Strafgesetze gegen die Ankläger der Christen bewogen haben. Die Wahrheit dieser Begebenheit an sich bezeugen schon Claudius Apollinaris (Euseb. l. l.) und Tertullian (apol. c. 5.), und alle christlichen und heidnischen Schriftsteller des Alterthums stimmen wenigstens darin überein, daß das römische Heer damals auf eine sehr merkwürdige Weise gerettet worden ist. Was man gegen die wesentliche Glaubhaftigkeit der Erzählung anführt, scheint nicht hin-

1) Merkwürdig bei dieser Verfolgung war übrigens dies, daß selbst auch die abfallenden Christen aus Mißtrauen gegen sie von den Heiden im Gefängnisse behalten wurden, und nun theils durch ihre trübselige Erscheinung gegenüber dem nach Sanctus' vorleuchtendem Beispiel [sein stetes „Sum Christianus" auf alle Fragen und Invectiven] durch das einfache christliche Bekenntniß stets neu aufgefrischten Muthe der christlichen Märtyrer die Christen thatsächlich zum freudigen Bekenntniß trieben, theils endlich auch selbst noch wieder zum christlichen Glauben und Bekennen zurückkehrten und als freudige Märtyrer endeten (Euseb. V, 1.).

reichendes Gewicht zu haben [1]). Auf jeden Fall ist auf glaubhafte Zeugnisse wohl anzunehmen, daß das Factum selbst (jene Errettung auf oder mindestens nach Christengebet) vorgegangen ist; ungewiß bleibt aber freilich, ob der Kaiser dadurch umgestimmt worden, was, wenn es geschehen, gewiß blos für kurze Zeit geschehen ist, da er ja bald die Hülfe nur seinen eigenen Göttern oder dem stoischen Fatum wird zugeschrieben haben.

§. 25.

Von Commodus bis auf Philippus Arabs.

Nach Marc Aurel wechselte der Zustand der Christen eine Weile, bis er endlich für eine gewisse Dauer sich ziemlich günstig gestaltete.

Der Kaiser Commodus (seit 180), so nichtswürdig er auch sonst war, zeigte, wegen des Einflusses der Marcia auf ihn, den Christen sich merkwürdig günstig. Nach Irenäus, seinem Zeitgenossen, (adv. haer. IV, 30.), befanden sich Christen selbst im Palaste und Dienste des Kaisers. Doch konnten auch damals noch partielle Verfolgungen statt finden (Tertull. ad Scapul. c. 5.), und Irenäus spricht von Märtyrern auch dieser Zeit (adv. haer. IV, 33, 9.). Mit einem angesehenen römischen Christen Apollonius ward aber zugleich auch sein Ankläger, sein Sclave, hingerichtet (Euseb. h. e. V, 21.).

Septimius Severus (seit 193), Anfangs den Christen hold, weil ein Christ ihn von einer Krankheit geheilt (Tertull. ad Scapul. c. 4.), änderte nur zu schnell in politischem Argwohn seinen Sinn. „Täglich — so konnte Clemens von Alex. nicht sehr lange nach Commodus' Tode schreiben (Strom. II. p. 414

---

1) Die Legio fulminea, die von dieser Begebenheit benannt worden seyn soll, braucht ja nicht eben dieselbe gewesen zu seyn, die diesen Namen schon früher führte, und war sie es, so könnte der Name jetzt mit Nachdruck und Bedeutung neu gegeben worden seyn; daß alle Heiden und der Kaiser selbst fortwährend die Rettung dem Christengebete zugeschrieben hätten, wird nirgends erzählt; daß diese Begebenheit eine Verbesserung der Lage der Christen hervorgebracht, wird durch die drei Jahre spätere Verfolgung zu Lyon nicht widerlegt, denn binnen drei Jahren konnte Vieles sich wieder verändern; endlich daß damals eine ganze römische Legion aus lauter Christen bestanden, sagt wiederum keiner der alten Zeugen. (Das Tertullianische Christianorum forte militum involvirt übrigens auch nicht selbst einen Zweifel, wie Neander will; es heißt „der Christen, die gerade Soldaten waren").

amte, hingerichtet [1]). — Die vorangegangene lange Ruhe hatte viele Christen, Reiche und Vornehme besonders, lau gemacht und erschlafft; Viele (wirkliche Sacrificati und Thurificati, sowie solche, die nur durch einen erkauften obrigkeitlichen Schein geopfert zu haben vorgaben, Libellatici) verleugneten jetzt Christum und wurden als Lapsi excommunicirt. Doch fehlte es auch nicht an ausgezeichneten Beispielen des Heldenmuths christlicher Märtyrer jedes Alters und Geschlechts (über den Presbyter Numidicus zu Carthago z. B. s. Cypr. ep. 18.). Cyprian von Carthago mußte den Eifer der haufenweise in die Kerker der Confessores sich drängenden Glaubensgenossen zu mäßigen suchen (ep. 4.), und eine Anzahl römischer Christen, welche nach ausgestandenen Martern schon ein Jahr lang im Gefängnisse schmachteten, des Märtyrertodes harrend, pries doch ihr Loos als ein herrliches (Cypr. ep. 26.). Decius blieb endlich — zum Glück schon wenige Jahre nach Antritt seines fürchterlichen Regiments — im Kriege mit den Gothen 251.

Unter Gallus erhielten die Christen noch keine vollständige Ruhe; er selbst wurde wider sein Verlangen nur durch die politischen Stürme gehemmt, das blutige Werk seines Vorgängers fortzuführen, eine Pest aber erregte die Volkswuth. Zwei römische Bischöfe Cornelius und Lucius starben als Märtyrer. In Carthago scheint die hingebende Sorge Cyprians und der Gemeinde (s. die vita Cypriani per Pontium diaconum ejus), die durch selbstverleugnende Bestattung der aufgehäuften Leichen die Stadt vor allgemeiner Verpestung bewahrte, zur Stillung der heidnischen Wuth gewirkt zu haben.

Valerianus (seit 254) zeigte sich Anfangs den Christen so günstig, daß sein Palast — nach Dionysius v. Alex. — einer Kirche glich; durch seinen Günstling Macrianus aber ward er ihr Verfolger, und er suchte nun die Kirche planmäßig zu zerstören (Dionysius bei Euseb. h. e. VII, 10. 11.). Sein erstes Edict (257) gebot Exilirung der Geistlichen, besonders der Bischöfe, und verbot bei Lebensstrafe christliche Versammlungen. Aber christliche Bischöfe, wie Cyprian von Carthago und Dio-

1) In diese schwere Zeit versetzt die Sage das Entschlummern der sieben Jünglinge zu Ephesus, welche unter Theodosius II. (447) erwachten, und verwundert das hart verfolgte Zeichen des Kreuzes herrschen sahen über Stadt und Volk (Gregor. Turon. de gloria martyrum I, 95.).

nysius von Alexandrien, wirkten im Exil nur segensreich fort. Darum erschien (258) ein 2tes Edict (Cypr. ep. 82.): Alle Bischöfe, Presbyter und Diakonen sollten sogleich hingerichtet werden, die christlichen Senatoren Würde und Aemter, und wenn sie nicht verleugneten, auch das Leben verlieren u. s. w. Unter dieser Verfolgung ward der erste Märtyrer der römische Bischof Sixtus mit 4 Diakonen, und auch Cyprian (s. sein Abschiedsschreiben an die Gemeinde ep. 83.) starb jetzt (am 14. Sept. 258) in der Gegend von Carthago, vom Proconsul verurtheilt als „Feind der Götter Roms und Haupt einer strafbaren Gesellschaft" [1]), mit großer Ruhe und Freudigkeit des Bekenntnisses den Märtyrertod durchs Schwert [2]). Niemand hinderte seine Gemeine, dem Sterbenden und dem Leichnam die letzte Liebe und Ehre zu erweisen. Schläge und schwere Arbeiten in den Bergwerken sollten bei vielen anderen Christen jedes Standes, Alters und Geschlechts Verleugnung des Glaubens erzwingen. Und doch war alle Gewalt und List umsonst. Der Kaiser ward schon im J. 259 Gefangener der Perser, und die Verfolgung war zu Ende.

Sein Sohn Gallienus (seit 259) gewährte sogleich den Christen in einem Edicte (Euseb. h. e. VII, 13.), worin er die christliche Kirche als eine gesetzmäßig bestehende Corporation anerkannte, völlige Freiheit und Sicherheit zur Uebung ihrer Religion, und so war denn das Christenthum endlich zur **religio licita** erhoben. Dadurch wurden nun auch mißgestimmte Kaiser in der Ausführung ihrer Absichten gehemmt, und selbst die Feindseligkeit eines Aurelian (seit 270) gewann keinen Ausbruch. Auch er erkannte die christliche Kirche von neuem als eine gesetzmäßige Körperschaft an, und erließ erst am Ende seiner Regierung (275) ein neues Verfolgungsedict gegen die Christen, vor dessen Vollziehung er aber ermordet ward.

Während der vier Jahrzehende allgemeiner Ruhe (seit 259) breitete sich nun das Christenthum ungehemmt immer mehr aus, um nur noch Einen schweren Kampf gegen das seine letzte Kraft mit aller Wuth aufbietende Heidenthum und seinen Gewaltigen alsdann zu bestehen.

---

1) „Sanguine tuo sancietur disciplina" schloß das Urtheil. „Gott sei gelobt" war Cyprians Antwort.

2) S. die Vita et passio Cypr. scripta per Pontium diaconum ejus und die über sein Verhör aufgezeichneten Acta proconsularia.

§. 27.

Diocletianische Verfolgung.

S. den Zeitgenossen Eusebius h. e. VIII—X. (für die Dioclet. Verfolgung allein lib. VIII.) und das gleichzeitige Buch (des Lactantius) de mortibus persecutorum c. 7 sqq.

Der Kaiser **Diocletianus** (284) — seit 285 Regent zugleich mit dem anderen Augustus **Maximianus Herculius**, und beide seit 292 mit den beiden Cäsaren **Constantius Chlorus** und dem heftigen Feinde der Christen **Cajus Galerius** — hatte längere Zeit, nicht zwar aus Zuneigung (denn in seinem Gesetze gegen die Manichäer vom J. 296 sprach sich schon die entschiedenste und ausschließendste Zuneigung zum alten Heidenthum aus), doch aber aus Politik und Klugheit, wegen der nunmehrigen Gesetzmäßigkeit des christlichen Körpers, wegen der großen Anzahl der Christen, und weil von jeher blutige Verfolgung vielmehr die Ausbreitung des Christenthums gefördert hatte, vielleicht auch mit aus einem Gefühl von Menschlichkeit, den Christen Duldung gewährt. Endlich aber vermochte doch den unermüdlichen dringenden Vorstellungen des Galerius sein alter und kranker Schwiegervater nicht mehr zu widerstehen. Der Befehl (vom J. 298), daß alle Soldaten an den Opfern Theil nehmen sollten, der viele Christen dem Heere entzog, war nur das noch ganz einzeln stehende Vorspiel der Verfolgung, die im J. 303 bei einer Zusammenkunft des Galerius mit Diocletian zu Nikomedien in Bithynien anhob. Am 23. Febr., einem heidnischen Hauptfeste, wurde die prächtige Kirche zu Nikomedien niedergerissen, und die darin verwahrten Codices der heil. Schrift verbrannt, und bald darauf, an vielen anderen Orten gerade zu Ostern, ward das kaiserliche Edict angeschlagen: Alle gottesdienstlichen Versammlungen der Christen sollten zersprengt, alle christlichen Kirchen zerstört, alle Codices der heil. Schrift ausgeliefert und verbrannt werden, alle hartnäckigen Christen ihre Würden oder bürgerlichen Gerechtsame, alle christlichen Sclaven für immer die Hoffnung zur Freilassung verlieren, auch die Folter vor Gericht auf jeden Christen, der nicht verleugne, ohne Unterschied anwendbar seyn (vgl. Euseb. h. e. VIII, 2. und Rufins Uebersetzung, und de mortt. perss. c. 13.). Ein Christ, der seinen Beruf verkannte, riß das Edict ab, und ward hingerichtet. Bald darauf brach im kaiserlichen Palaste Feuer aus; Galerius beschuldigte die Christen der Anstiftung, und ließ viele ver-

haften und foltern. Lactantius aber sagt, daß Galerius selbst das Feuer angelegt habe. Nach Constantin (**Oratio ad sanctor. coet. c. 25.**) war ein Blitz die Ursach; nach Eusebius (h. e.) ist sie nicht bekannt. Der einzige Lactantius spricht noch von einer zweiten Feuersbrunst nach 14 Tagen. — Nur ein Theil der Christen verstand sich dazu, die heil. Schrift zur Vernichtung auszuliefern, und sie wurden als Traditores excommunicirt; die Standhaften dagegen, wenn sie zumal selbst dazu sich nicht verstehen konnten, milde Beamte mit Schriften der Häretiker fürlieb nehmen zu lassen, wurden in Folge des die Auslieferung unbedingt fordernden Edicts nicht blos, sondern auch zufolge zweier kurz darauf erschienenen kaiserlichen Befehle, auf alle Weise von den Heiden gemißhandelt. Eine Empörung in Syrien gab dem Galerius Veranlassung zu neuen schweren Beschuldigungen gegen die Christen, und nun erging nach allen Provinzen das zweite Edict, daß alle christlichen Geistlichen als politisch verdächtig gefangen gesetzt werden sollten (Euseb. h. e. VIII, 6.). Bald waren alle Gefängnisse voll, und jetzt erschien das dritte Edict (Euseb. l. l.), daß sie auf alle Weise mit Gewalt zum Opfern gezwungen werden sollten. Dieser Befehl ward in einem vierten Edict vom J. 304 (**Euseb. de martyribus Palaestinae** — hinter **h. e. lib. VIII. — c. 3.**) auf alle Christen ausgedehnt.

Nun trat der Culminationspunkt der langwierigsten und blutigsten aller Christenverfolgungen ein [1]); des Lebens Schonung war natürlich nicht bedingt, und man wüthete in zügelloser Grausamkeit unbeschreiblich. Als hätte selbst die wilde Thierwelt sich vor den Greueln entsetzt, so erzählt Eusebius (h. e. VIII, 7.) als Augenzeuge merkwürdige Beispiele, wonach man in Phönicien vergeblich Märtyrerschaaren den Tod auf diese Weise zu geben trachtete. Die Bären und Panther prallten von den Märtyrern zurück. Man ersann deshalb unthierische Martern. Gleich zu Anfang der Verfolgung ward ein christlicher kaiserlicher Hofdiener zu Nikomedien, Petrus (Euseb. h. e. VIII, 6.), durch Geißeln zerfleischt; dann goß man Salz und Essig in die Wunden; endlich, da er standhaft blieb, ward er langsam über einem

1) Merkwürdig übrigens, daß die Diocletianische Verfolgung, so sehr sie durch Dauer, Ausdehnung und alle möglichen Greuel alle früheren überbot, gleichwohl weit weniger Lapsi aufwies, als die Decianische, ja vielfach das Schauspiel darbot, daß die Christen freiwillig zu den Richtstühlen sich drängten (Euseb. h. e. VIII, 9.).

Feuer geröstet. Man fand es aber in der Folge zu langweilig, die Christen so nur einzeln hinzurichten, und zündete große Feuer an, um ganze Mengen zu verbrennen. Andere band man an Mühlsteine, und versenkte sie ins Meer. Um den Christen auch alle Gelegenheit abzuschneiden, ein gerechtes Urtheil zu empfangen, errichtete man bei den Gerichtshöfen Altäre, auf denen sie erst opfern sollten, ehe sie nur zum Verhör gelangen konnten. In Aegypten wurden so ganze christliche Familien aufgerieben, durch Feuer, Wasser, Schwert, stets nach vorgängiger Foltermarter. Einige tödtete man auch durch Hunger, Andere durch Kreuzigung; von den letzteren kreuzigte man manche mit dem Haupte nach unten, und ließ sie leben, bis sie so vor Hunger starben (Euseb. h. e. VIII, 8.). — In Alexandrien — dies erzählt der Bischof Phileas von Thmuis, der damals dort gefangen saß, und endlich selbst Märtyrer ward (bei Euseb. h. e. VIII, 10.) — wurden Christen mit zurückgebundenen Händen an eine hölzerne Maschine befestigt, und alle ihre Glieder auseinander gerenkt. Anderen zerrissen die Folterknechte den ganzen Leib mit eisernen Nägeln, in den Seiten, am Vorderleibe, an den Beinen und an den Wangen. Andere hängte man an der einen Hand auf, und ließ alle ihre Gelenke auseinander zerren; noch Andere wurden in Ketten aufgehängt, so daß die Füße die Erde nicht berühren konnten, damit die Ketten um so tiefer und schmerzhafter einschnitten; und viele andere Marterarten mehr. Man bemühte sich auch, die Gefolterten wieder zu heilen, um sie von neuem foltern zu können. In Thebais (Euseb. h. e. VIII, 9.) zerfleischte man die Christen am ganzen Leibe mit Muschelschalen, bis sie starben. Weiber, völlig entblößt, wurden an einem Fuße hoch aufgehängt. Andere wurden zwischen zusammengezwängte Baumzweige befestigt, und durch deren Ausdehnung auseinander gerissen. Und dies geschah Jahrelang. 10, 30, 60, ja 100 Bekenner auf einmal, Männer und Weiber mit allen ihren Kindern, wurden gemordet. „Die Mordschwerter selbst, erzählt Eusebius (l. l. c. 9.), wurden zuletzt stumpf und zerbrachen als abgenutzt; die Henker ermüdeten und mußten sich ablösen; die Christen aber stimmten dem allmächtigen Gott zu Ehren Lob- und Danklieder an bis zum letzten Hauch ihres Lebens." In Pontus durchbohrte man Christen die Finger von den Spitzen der Nägel an mit spitzigen Pfriemen, begoß den Rücken mit geschmolzenem noch glühenden und sprudelnden Blei, um anderer eben so

furchtbaren, als schandbaren Martern[1]) zu geschweigen (Euseb. h. e. VIII, 12.). Ja christliche Jungfrauen hatten nicht selten noch Schwereres zu dulden, als den schrecklichsten Tod (l. l. c. 12. und anderwärts)[2]). In Antiochien röstete man die Märtyrer langsam über dem Feuer; in Kappadocien zerbrach man ihnen die Beine; in Mesopotamien hing man sie an den Füßen auf, und machte unter dem Kopfe ein gelindes erstickendes Feuer (l. l. c. 12.). In Phrygien wurde eine ganze Stadt, von lauter Christen bewohnt, von Bewaffneten umzingelt, angezündet, und alle Bewohner mit Weibern und Kindern mußten verbrennen (l. l. c. 11.). — Da man endlich des Mordens müde wurde, und den Kaisern einen Anschein von Lindigkeit zu leihen wünschte, so begnügte man sich, den Christen die Augen auszureißen oder ihnen das eine Bein abzuschneiden[3]). Unzählige wurden so oder ähnlich verstümmelt, und darnach zur Arbeit in den Bergwerken verurtheilt (l. l. c. 12.). Noch nie war ein so regelrechter und planmäßiger Versuch in satanischem Grimm gemacht worden, das Evangelium gänzlich zu vertilgen.

---

1) Die Schaamtheile wurden mit glühendem Blei ausgebrannt u. s. w.

2) In der Diocletianischen Verfolgung war es ja, wo die schandbare Praxis, die früher nur mehr vereinzelt stand, fast zur Norm ward, wonach man christliche Frauen und Jungfrauen, die den Glauben nicht verleugnen wollten, der Schändung durch das niedrigste Gelichter preisgab (wenn sich nicht selbst Herrscher, wie Maximinus und Maxentius, hergaben, diese Strafe in eigner Person zu vollziehen); und allerdings war der Geist der damaligen Kirche wohl geneigt, wenn in solchem Falle Christinnen einen freiwilligen Tod der äußersten Schmach vorzogen, solchen Selbstmord, der ja freilich, wenn irgend einer, ein milderes Gericht anspricht, nicht mit Mißbilligung, sondern eher mit Anstaunen zu begleiten. So berichtet Eusebius h. e. VIII, 12 den freiwilligen Tod einer christlichen Matrone und ihrer beiden Töchter zu Antiochien, und derselbe h. e. VIII, 14 das Ende einer Anzahl Alexandrinischer Christinnen, die so dem schändlichen Maximinus zu entgehen trachteten, und einer Römerin, die nur so den schandbarsten Schergen des Maxentius entrann, um Anderes dergleichen nicht zu berühren. (Gab es doch damals selbst auch andere Christen — ein natürliches Gegenstück zu dem freiwilligen Hinzudrängen zum Richtstuhl (S. 117. Anm. 1.) —, die im Bewußtseyn ihrer Schwachheit im Angesicht des bevorstehenden Foltertodes lieber zuvor einen freiwilligen Tod Angesichts der Heiden erwählten, was auch ein Eusebius h. e. VIII, 12 ohne Mißbilligung berichtet.)

3) Das, sagt Eusebius (h. e. VIII, 12.), hieß bei den Kaisern Menschenliebe.

Schon triumphirten die Kaiser in Inschriften: **nomine Christianorum deleto, qui rempublicam evertebant,** und **superstitione christiana ubique deleta.** Aber doch zu früh. Wie hätte die Kirche des HErrn vernichtet werden können! Von Anfang an waren ohnehin die kaiserlichen Edicte nicht allenthalben gleich pünktlich vollzogen worden; ja Constantius Chlorus im Occident hatte selbst nur einige Kirchen niederreißen lassen, und noch freier konnte er zu der Christen Gunsten verfahren, nachdem **305** die beiden Augusti ihre Würde den bisherigen Cäsaren übergeben hatten [1]). Auch Maxentius, der sich **306** zum Regenten von Rom aufgeworfen, — ein Tyrann, der am Ende die greulichsten Zauberkünste übte (**Euseb. h. e. VIII, 14.**) [2]) — stellte sich aus Politik den Christen ziemlich günstig. Zwar war nun seit **305** der neue Cäsar des Galerius, der schändliche Maximinus, ein eben so heftiger Feind der Christen, und die blutigste und die schandbarste Verfolgung erwachte im Orient immer wieder mit neuer Wuth (**Euseb. l. l. c. 14.**). Der Fanatismus und Despotismus ging so weit, daß im J. **308** alle Eßwaaren auf den Märkten mit Opferwasser oder Opferwein begossen werden mußten, und im J. **310** wurden **39** palästinische Confessoren zusammen enthauptet. Aber dies war auch das letzte Blut, das in dieser Verfolgung floß. Ihr Urheber Galerius ward durch eine fürchterliche Krankheit [3]) zur Besinnung gebracht. Er sah, daß es in keines Menschen Macht stand, die Christen zu vertilgen, und empfand in seinem Elend das Richteramt ihres Gottes. So nahm er denn selbst durch ein Edict (**311**) die Verfolgungsmaßregeln zurück. Seine Absicht, erklärt er, die Christen zur Religion ihrer Väter zurückzuführen, sei nicht erreicht, sie selbst nur an der Verehrung ihres eignen Gottes verhindert worden; so sollten sie denn nun geduldet seyn,

---

1) Beide verlebten nun die übrige Zeit ihres Lebens in Zurückgezogenheit; Diocletian verging an einer langwierigen schmerzhaften Krankheit, Maximian endete sein Leben durch einen Strick (**Euseb. h. e. VIII. Supplem.**).

2) „Bald — erzählt Eusebius — ließ er schwangere Weiber aufschneiden, bald durchsuchte er die Eingeweide neugeborner Kinder" u. s. w. Vgl. auch S. 119. Anm. 2.

3) Alle seine unteren Theile gingen in Fäulniß über, er wurde von Würmern angefressen, und ein unerträglicher Geruch schwebte über dem kaiserlichen Palaste (Aerzte, die ihn nicht ertragen konnten, mußten es mit dem Leben büßen) — **Euseb. h. e. VIII, 16.**

— nur daß sie nichts gegen die Ordnung des Staats unternähmen, — und nun zu ihrem Gott für des Reichs und Kaisers Wohl, wie für ihr eignes beten [Offenb. 3, 9.]. [1])

Zweite Abtheilung.

Ankämpfung durch Schriften.

§. 28.

Schriftliche Gegner des Christenthums unter den Heiden.

1. Nicht blos rohe Gewalt war dem Evangelium entgegen getreten. Auch eine Reihe schriftlicher Gegner hatte sich erhoben, um so bitterer, je edler ihre Weisheit vor der Welt schien.

Die heidnischen Schriftsteller vereinigten sich von Anfang an in ungünstigen Urtheilen über das Christenthum; aber weder alle in besonderen Werken gegen dasselbe, — denn dazu war nur Wenigen eine neue Religion wichtig genug —, noch alle auf dieselbe Art. Stoiker, wie M. Aurel, sahen in den Christen verächtliche Schwärmer (cf. Arrian. diatrib. IV, 7.). Spötter über alle Religion, wie Lucian von Samosata — um 180 — (besonders de morte Peregrini c. 11—16.), lachten, wie über Alles, auch über das Christenthum, und machten über den thörichten Unsterblichkeitswahn, die den Betrügern willkommene, gutmüthige Wohlthätigkeit, die närrische Bruderliebe der Christen sich lustig. Ernste, systematische Neuplatoniker hingegen [2]),

---

1) Das Edict findet sich griechisch bei Eusebius h. e. VIII, 17 und lateinisch bei Lactantius de mortibus persecutorum c. 34. Es war darin offen ausgesprochen, es sei den Christen hinfort erlaubt, ut denuo sint Christiani et conventicula sua componant, ita — wie die Recension des Edicts bei Lactantius fortfährt — ut ne quid contra disciplinam agant. Dieser Ausdruck ist allerdings mehrdeutig. Er enthält am natürlichsten die Bedingung der Duldung, „nur daß sie nichts gegen die Ordnung des Staats unternähmen.“ Damit indeß läßt sich der Ausdruck in der Eusebianischen Recension schwer vereinigen: ὥστε μηδὲν ὑπεναντίον τῆς ἐπιστήμης αὐτοὺς πράττειν, ein Ausdruck, der vielmehr die Art und Weise der ausgesprochenen Duldung noch weiter darzulegen scheint: ita ut nihil contrarium disciplinae suae deinceps facere cogantur (nach Valesius' Uebersetzung).

2) Die Stifter dieser neuplatonischen Schule waren Ammonius Sakkas in Alexandrien (gest. um 243) und der Aegyptier Plotinus (gest. 270).

auf demselben Standpunkte, der Andere ans Christenthum hinleitete (§. 7, 2.), zu fest sich bauend, stellten ein verfeinertes Heidenthum [1]) in heftiger Erbitterung dem Christenthum entgegen.

2. Der Erste, welcher in einem besonderen Werke (nicht nebenbei nur) die Christen angriff, war Celsus (um 150) in seinem Ἀληϑὴς λόγος, — wie er sich gibt — ein philosophischer Eklektiker und inconsequenter Platoniker, nicht ohne Scharfsinn und sarkastischen Witz, aber ganz ohne gründliches Urtheil und Tiefe, und zu wenig ernst, um in den inneren Zusammenhang dessen, was er, von Juden besonders, über Jesu Geschichte und Religion mancherlei gehört und empfangen, sichtend eindringen zu wollen; höchst wahrscheinlich (schon nach Origenes contra Cels.) mit Celsus, dem gleichzeitigen Epikureer-Freunde, identisch [2]).

---

1) Der Neuplatonismus wollte ja alle philosophischen Schulen in ihrer tieferen Einheit und alle Sagenkreise des Heidenthums in ihrer religiösen Grundbedeutung uniren. Die Götter wurden gedacht als einem höchsten Urgrunde untergeordnet, als die persönlichen Kräfte des göttlichen Weltlebens, theils überweltliche, theils der Welt als Herrscher vorgesetzt, oder als Diener verbunden. Die Mantik und Magie wurde gerechtfertigt aus dem nothwendigen Zusammenhange aller Erscheinungen kraft der Einheit des Weltprincips; u. s. w.

2) Ein Epikureer, bedient er sich etwa nur platonischer Ansichten, öffnet er sich nur eklektisch platonischen Einflüssen, um eine geistige Macht dem Christenthum entgegen zu stellen. Die Leichtigkeit und Seichtigkeit des Verfahrens des Celsus, wonach er, eben so ungeneigt als unfähig, wahrhaft kritisch zu Werke zu gehen, die widersprechendsten Beschuldigungen (blinden Glaubens und endloser Meinungsdivergenz, Hangens nur am Unsichtbaren und Klebens am Sinnlichen u. s. w.) auf die Christen häuft, paßt gerade ganz zu dem Charakter des Epikureers, obgleich er es sich selbst nicht verhehlen mochte, daß nackter Epikureismus gegen das Christenthum nichts vermöge, und deshalb sein sinnlich epikureisches Wesen in eine geistig platonisirende und eklektisch philosophische Form hüllte. Diese Annahme ist jedenfalls die wahrscheinlichste; denn da wir einen gleichzeitigen Epikureer Celsus kennen, der gegen die Magie geschrieben, und an welchen Lucian sein Werk Pseudomantis gerichtet hat, und Origenes selbst diesen als den Christengegner, den er bekämpft, sich denkt, wir außer ihm einen anderen Celsus auch historisch nicht nachweisen können: so wäre, dennoch einen solchen Anderen als Christengegner anzunehmen, nichts als historische Willkühr. — Vgl. J. F. Fenger De Celso, Christianorum adversario, Epicureo, Havn. 1828; und F. A. Philippi De Celsi, adversarii Christianorum, philosophandi genere [eklektisch epikureisch]. Berol. 1836. 8.

Ein anderer tieferer Gegner des Christenthums war der hochgeachtete Neuplatoniker Porphyrius aus Tyrus, Plotins Schüler, geb. 233, gest. zu Rom 304 [1]), in seinen, bis auf wenige Fragmente (bei Euseb. h. e. VI, 19.) verlorenen, *Κατὰ Χριστιανῶν λόγοι* 15 BB. Ihm, einem Manne orientalischen Geistes, dem er eine griechische Form gegeben, (nach Socrates' nicht genug beglaubigter Nachricht ein christlicher Apostat), war das Christenthum schon als unvaterländische Religion verhaßt. In jenem seinem Werke „gegen das Christenthum" suchte er besonders den Paulus mit Petrus als im Gegensatz befindlich darzustellen [2]), und beim A. T. die Blößen der allegorisirenden Interpretation gegen die Christen zu benutzen. In einem anderen Werke, einem Systeme der Theologie, wie dasselbe aus den alten vorgeblichen Orakelsprüchen abzuleiten sei, einer Sammlung der alten Orakelsprüche mit seiner Auslegung zur Bestätigung der heidnischen Religion, *Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας*, wovon größere Fragmente uns geblieben sind (bei Euseb. praepar. ev. und demonstr. ev.), wollte er dem allgemein gefühlten Bedürfnisse nach einem zuverlässigen Religionsunterrichte zu Hülfe kommen; er erklärte hier unter Anderem (Euseb. dem. ev. III. p. 134.), man müsse Jesum nicht lästern, sondern die Christen nur, die ihn als Gott verehrten, bedauern [3]).

Der letzte directe literarische Gegner des Christenthums in dieser Periode ist Hierokles, Statthalter in Bithynien und sodann in Alexandrien unter Diocletian, ein Hauptheilnehmer an der Diocletianischen Verfolgung, in seinen *Λόγοι φιλαλήθεις πρὸς Χριστιανούς* 2 BB. Er wiederholte als „unpartheiischer Wahrheitsfreund" oder vielmehr plumper Neuplatoniker hier vieles von Celsus und Porphyrius schon Gesagte, und erlaubte sich dabei, die schaamlosesten Lügen von der Geschichte Christi zu erzählen. Unter Anderem ordnet er Christum, als unbedeutenden magischen Wunderthäter, dem berühmten heidnischen Theosophen und Wunderthäter Apollonius von Tyana (nach dem J. 50;

---

1) Luc. Holstenii Diss. de vita et scriptis Porphyrii. Rom. 1630.

2) Er also der eigentliche Anfänger der neuesten Tübinger Schule (s. ob. S. 58).

3) Vgl. Ullmann Einfluß des Christenthums auf Porphyrius (vorzüglich mit Beziehung auf dessen von Majus zuerst edirte Epistola ad Marcellam uxorem), in den Theol. Studd. u. Kritik. 1832. Heft 2. S. 376 ff.

geb. 3 v. Chr., gest. 96 n. Chr.), der selbst die Sprache der Thiere verstanden, darin unter [1]).

Von den Juden haben wir zwar keine besonderen Gegenschriften gegen das Christenthum erhalten; sie umschanzten aber das A. T., das sie ja noch immer zu Christo hätte führen können, jetzt mit antichristischen Menschensatzungen, die gegen alle Erkenntniß des erschienenen Messias sie verhärteten, und das Licht des Evangeliums ihnen gänzlich verdeckten, und sammelten die alten (theils halachischen d. i. gesetzlich ritualen, theils hagadischen d. i. geschichtlich legendenhaften) Traditionen in kolossalen, mikrologisch-scholastischen Schriftwerken (Talmud, d. i. doctrina, von לָמַד) [2]). Das älteste Corpus dieses traditionellen jüdischen

---

1) Auch die mährchenhaft vergötternde Lebensbeschreibung dieses heidnisch religionsphilosophischen Heros Apollonius, als des Ideals eines frommen von den Göttern wunderbar verherrlichten Weisen, durch den Rhetor Philostratus (230) hat man, und nicht ohne allen Grund, als förmliche Gegenschrift gegen das Christenthum betrachten wollen. Dieser Apollonius von Tyana scheint in der That ein frommer Theosoph gewesen zu seyn, der dem groben Unglauben und Aberglauben seiner Zeit entgegenzuwirken sich berufen fühlte, doch als Heide nicht frei von Schwärmerei und Selbsttäuschung und Pantheist. Allerdings nun deutet seine Geschichte, und besonders deren Beschreibung eben durch Philostratus, auf eine Philosophie hin, die, in Gestalt einer übernatürlichen Offenbarung auftretend, das Christenthum durch Nachahmung seiner übernatürlichen Eigenthümlichkeit bekämpfte, und also auf die Absicht eines Gegensatzes gegen das Christenthum; doch ist die Baursche Ansicht hierüber (F. C. Baur Apollonius von Tyana und Christus. Tübing. 1832. S. 104 ff.) viel zu romantisch-phantastisch, würde übrigens, in ihrem ganzen Ideencomplex consequent durchgebildet, das Christenthum selbst vielmehr als Abbild eines Apollonischen Heidenthums erscheinen lassen, und so in ihrer Consequenz durch Selbstironie sich widerlegen. (Inzwischen bleibt immerhin — beiläufig bemerkt — die geschichtliche Vergleichung der beiden fast gleichzeitigen historischen Repräsentanten des Christenthums und Heidenthums, Jesu und des Apollonius von Tyana, für das Resultat einer Vergleichung des Christenthums mit heidnischer Religionsphilosophie charakteristisch genug. Während Jesus im Laufe zweier Jahrtausende die Welt zu seinen Füßen erhalten und in den großartigsten und klarsten Ergebnissen ihrer Geschichte das glänzendste Zeugniß für seine eigne, durchaus einzige Persönlichkeit empfangen hat: ist ja dagegen des Apollonius ganze Geschichtlichkeit in tiefes Dunkel gehüllt, das nur mit schwachem Schimmer erhellt wird durch alberne Mährchen eines Hierokles, durch echauffirte Panegyrie eines Philostratus und durch hochphilosophische Phantasie eines Baur, welches Alles sich eben so gut hätte anschließen können an die Persönlichkeit jedes Anderen, wie an die seine.)

2) Der Talmud, nebst der ganzen Traditionskette, wird nur von der jüdisch orientalischen Secte der Karäer — im Gegensatz der Rabbaniten — verworfen.

Gesetzes redigirte zu Tiberias, nach den Vorarbeiten Akiba's (des Anhängers Barcochba's, hingerichtet im hadrianischen Kriege) und des Patriarchen Simon, des Sohnes Gamaliel's, des Lehrers Pauli (um 166), gemäß den Principien der Hillelschen Schule, Jehuda ha=Nasi, zubenannt der Heilige (Juda der Heilige, im J. 219). Das ist die Mischna (d. h. zweites Gesetz). Der palästinische Commentar zur Mischna, die sog. jerusalemische Gemara [1]) (die Gemara der Occidentalen d. h. der Palästinenser), deren Redaction fälschlich dem R. Jochanan zugeschrieben wird, ist, da schon Diocletian, Julian rc. darin erwähnt werden, sicher nicht vor dem letzten Drittel des 4ten Jahrh. zu Stande gekommen; die Schlußredaction der ausführlicheren babylonischen Gemara (der die Mischna commentirenden Gemara der Morgenländer d. h. der babylonischen Juden), welche die Prävalenz über die jerusalemische erlangt hat, fällt in das 6te Jahrh.; R. Asche und R. Jose, beides Vorsteher persischer Akademieen, waren die Hauptordner dieses riesenhaften Nomokanons, der auch für die Geschichte der ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche eine noch lange nicht ausgebeutete Quelle ist [2]).

§. 29.

Christliche Apologeten [3]).

1. Bis auf Hadrians Zeit hatten die Christen aller Verfolgung nichts als einzelne Betheurungen ihrer Unschuld, ihr Leben

---

1) Gemara d. i. nach hebräischem und chaldäischem Sprachgebrauche Vervollständigung, nach rabbinischem ebenfalls doctrina, wie Talmud.

2) G. Surenhus Mischna, Text mit lat. Uebersetzung und jüdischen Commentaren. Amsterd. 1698—1703. 6 Bde. Fol.; dieselbe deutsch übers. u. mit Anmm. v. J. J. Rabe. Onolzbach 1760—63. 6 Bde. 4. — Bashuysen Clavis Talmudica. Hanoviae. 1714. 4. — Le Talmud de Babylone, traduit en langue franc. et complété par celui de Jérusalem, par l'abbé L. Chiarini. 2 Bde. 1831. 8. (durch den Tod des Herausgebers leider unterbrochen). — E. Th. Pinner Compendium des hierosolymit. u. babylon. Talmud. Berl. 1832. 4.; u. Dess. Talmud Babli, Babylon. Talmud. Mit deutscher Uebersetz. und den Commentaren Raschi rc. 1. Bd. (hebräisch u. deutsch). gr. Fol. Berl. 1842. (Das Ganze erscheint in 28 Bänden). — Vgl. De Rossi Dizionario storico degli autori ebrei. Parm. 1802. 2 Bde. 8. (s. v. Talmud); Zunz Die gottesdienstl. Vorträge der Juden historisch entwickelt. Berl. 1832. 8.; u. Jost Gesch. der Israeliten seit der Zeit der Maccab. Berl. 1820 ff. 9 Bde.; auch Dess. Allgem. Gesch. des israelit. Volks in gedrängter Uebersicht. 2 Bde. Berl. 1832.

3) S. J. A. Fabricius Delectus argumentorum et syllabus scriptorum, qui veritatem rel. christ. asseruerunt. Hamb. 1725. 4.; u. vgl. H. G. Tzschirner Der Fall des Heidenthums, herausgeg. von Niedner. Th. I. Lpz. 1829.

und eine schweigende Ergebung entgegengesetzt [1]). Von Hadrians Zeit an trat dem widerchristlichen Worte und Werke des Angriffs auch das christliche Wort der Vertheidigung entgegen, und die Blüthe der Apologetik fällt sodann in das Zeitalter der Antonine, als die Kirche äußerlich von Furcht und Hoffnung gleich bewegt, und jeder Ansicht offenes Aussprechen vergönnt war. Die christlichen Apologieen dieser ganzen Periode nun sind zwiefacher Art, theils allgemein gehaltene, theils officielle. Sie haben entweder den Zweck, vor den römischen Kaisern, dem Senate oder den Statthaltern die Sache der bedrängten Christen officiell zu führen, (denn daß dies eine bloße leere Einkleidungsform gewesen sei, wie die von den heidnischen Rhetoren gewählte, dies haben Bayle, Semler, Henke u. A. ganz ohne triftigen Grund vermuthet); oder sie enthalten eine allgemeine Darstellung der christlichen Lehre, für alle Gebildete bestimmt.

2. Die frühsten Apologieen, officielle, sind uns nur noch dem Namen nach bekannt. Dem Kaiser Hadrian nehmlich übergaben (gegen das J. 130) nicht auf uns gekommene Vertheidigungsschriften für das Christenthum Quadratus (Euseb. h. e. IV, 3. — vgl. h. e. III, 37., wo ihm der Tradition zufolge die Gabe der Weissagung zugeschrieben wird) — vielleicht (nach Hieron. catal. c. 19.) mit dem Bischof Quadratus von Athen identisch —, welcher noch solche gesehen hatte, die von Jesu geheilt, ja vom Tode erweckt waren (Euseb. IV, 3.), und dessen Schrift man noch im 7ten Jahrh. besaß (Photius cod. 162.), und Aristides (Euseb. IV, 3.), ein zum Christenthum übergetretener Athenischer Philosoph, dessen Apologie noch im 17ten Jahrh. im Kloster Medelli bei Athen aufbewahrt wurde [2]). — Gleichfalls nicht auf uns gekommene Apologieen übergaben dem Marc Aurel Melito, Bischof von Sardes in Lydien, Claudius Apollinaris, Bischof von Hierapolis in Phrygien, und der zum Christenthum übergetretene Rhetor Miltiades (Euseb. h. e. IV, 26. 27; V, 17.).

Der erste christliche Apologet, dessen Schriften wir noch be-

---

1) Die absurde Behauptung eines politischen Geheimbundes der Christen in A. Kestner Die Agape oder d. geheime Weltbund der Christen, von Klemens in Rom unter Domitians Regierung gestiftet. Jena 1819. ist bereits vergessen.

2) S. de la Guilletière Athènes anciennes et nouvelles. Par. 1676. p. 146.

sitzen, ist Justinus Martyr unter den Antoninen [1]). Wir haben von ihm zwei im Ganzen durch schöne christliche Einfachheit und Innigkeit sich auszeichnende Apologieen, höchst wichtige Denkmäler aus so hohem christlichen Alterthum, eine größere, die jetzt die 2te, aber der Zeit der Abfassung nach die erste ist (s. §. 57.), und eine kleinere; nach der gewöhnlichen Annahme die erstere an den Antoninus Pius, die andere an M. Aurel, vielleicht aber beide an den Antoninus Pius gerichtet [2]). Auf die Vertheidigung des Christenthums gegen die Juden bezieht sich sein Dialogus cum Tryphone Judaeo. — Zu den Apologeten gehört ferner Justins Schüler, Tatianus aus Assyrien, gest. (als Gnostiker) etwa 174, von dem wir einen *Λόγος πρὸς Ἕλληνας* haben [3]), worin er allgemein „die Philosophie der Barbaren" gegen die Verachtung der Hellenen vertheidigt [4]). — Auf ihn folgt Theophilus, Bischof von Antiochien, gest. etwa 181, welcher in 3 BB., gerichtet an einen Heiden Autolycus, die christliche Lehre gerechtfertigt und entwickelt hat [5]). — Sodann Athenagoras in seiner, an M. Aurel gerichteten, *Πρεσβεία* (intercessio, deprecatio) *περὶ Χριστιανῶν*, welcher besonders ihre durchsichtige Klarheit Werth gibt [6]). — Hierauf [7]), am Ende des 2ten und im Anfang des 3ten Jahrh., Clemens von Alexandrien, von dem wir eine gelehrte und geistvolle kurze allgemeine Vertheidigungsschrift haben in seinem *Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας* (vgl. S. 128. Anm. 2), und sein Zeitgenosse Tertullian zu Carthago, der einen durch feurige Kraft ergreifenden Apologeticus, officiell gerichtet an den römischen Proconsul und die Präsides in Afrika (vgl. eben jene Anm.), und dasselbe Werk noch in

1) Von Justin (auch als Apologeten) und allen den hier aufgeführten Kirchenlehrern, die nicht blos als Apologeten merkwürdig sind, mehr §. 57 ff.

2) S. Neander's K. G. Bd. I. Abth. 3. S. 1112 ff.

3) Er und sämmtliche apologetische Schriften der ältesten Kirche (im 2ten Jahrh.) sind am besten edirt worden von dem Benedictiner Prud. Maranus. Par. 1742. fol.

4) Vgl. H. A. Daniel Tatianus der Apologet. Halle 1837. 8.

5) W. F. Thienemann Des Theoph. v. Antioch. Vertheidigung des Christenth., übers., mit Einl. u. Erläuterr. Lpz. 1834.

6) Edid. J. G. Lindner. Longosal. 1774.

7) Denn eines uns weiter nicht bekannten Hermias kurze Spottschrift gegen die heidnische Philosophie (*Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων*) ist zu unbedeutend.

anderen Form, seine (sehr defect auf uns gekommenen) 2 BB. ad nationes, mehr für Heiden aus allen Ständen bestimmt, geschrieben hat. — Sodann Minucius Felix, ein zum Christenthum übergetretener ausgezeichneter Sachwalter in Rom, um 220, der das Christenthum in seinem, besonders von Seiten der Form ansprechenden, Gespräche Octavius vertheidigte [1]). — Hierauf Origenes, dessen apologetisches Werk, contra Celsum libb. VIII, das wichtigste der ganzen Periode ist, ein Hauptwerk aus dem christlichen Alterthum [2]). — Endlich Arnobius, Rhetor zu Sicca in Numidien, am Ende des 3ten und im Anfange des 4ten Jahrh., der, früher ein Gegner des Christenthums, als Beweis der Aufrichtigkeit seines Bekenntnisses für den vor der Taufe dies fordernden Bischof, seine kenntnißreichen, aber doctrinell nicht ganz reinen Disputationes adversus gentes 7 BB. verfaßt hat [3]).

Während ein Tertullian in seinem apologetischen Streben zur Empfehlung des christlichen Monotheismus sich am liebsten in tiefer Psychologie nur auf die unwillkührlichen Aeußerungen des allgemeinen re-

---

1) Ed. J. G. Lindner. Longosal. ed. 1. 1773; Uebersetz. mit Anmm. von Rußwurm. Hamb. 1824. 4., und von J. H. B. Lübkert. Lpz. 1836. 8.

2) Tertullian, Clemens und Origenes sind ohne Zweifel unter den alten Apologeten die markirtesten. Tertullian's Streben als Apologet geht hauptsächlich darauf, das Ausgezeichnete des Christenthums dem Heidenthum gegenüber in seiner praktischen Bedeutsamkeit in einfachen kräftigen Worten officiell im Apologeticus darzustellen, und darauf die Forderung der Gewissensfreiheit für die Christen zu gründen. Dagegen enthält des Clemens apologetischer Protreptikos eine gelehrte private Darstellung der Nichtigkeit der heidnischen Mythologie und der Unzulänglichkeit der heidnisch philosophischen Systeme über die göttlichen Dinge, nur mit mehr beiläufigen Gedanken über das Wesen des Christenthums, wie er sie in den anderen, Ein großes Ganze bildenden seiner Schriften (§. 59, 3.), auch nicht ohne wesentlich apologetische Tendenz, ausführlicher und zum Theil auch gelehrter darlegte. Origenes' großes apologetisches Werk endlich faßt dem ebenso entschiedenen, als seichten Christengegner Celsus gegenüber Alles zusammen, im Einzelnen und Gesammten, Kleinen und Großen, was das Christenthum überhaupt und in den ersten Jahrhunderten nach seiner Erscheinung insbesondere von Material zum Angriff und zur Vertheidigung nur darbot.

3) Ed. J. C. Orellius. Lips. 1816; besonders aber Arnobii adv. nationes libb. VII ed. G. F. Hildebrand. Hal. 1845. — Eine deutsche Uebersetzung mit Anmerkungen von F. A. v. Besnard. Landsh. 1842. — Vgl. auch P. K. Meyer De ratione et argumento apologetici Arnobiani. Havn. 1815. 8.

ligiösen Bewußtseyns berufen mochte (apol. c. 17. [1]) und ausführlicher in dem besonderen Buche „de testimonio animae" [naturaliter christianae]), war es ein häufiges Streben anderer christlichen Apologeten, den Heiden nachzuweisen, daß schon ihre besseren Schriftsteller, Philosophen, Dichter ꝛc. durch Hinweisung zum Monotheismus und Bekämpfung des groben Heidenthums, ohne doch selbst eine befriedigende Religionslehre gefunden zu haben, dem Christenthum vorgearbeitet hätten. Sie machten deshalb (wie ja mit in dieser Absicht auch Clemens v. Alex. seine Stromata 7 BB. — vgl. §. 59, 3. — geschrieben hat) reichhaltige literarische Sammlungen und gelehrte Deductionen zu einem apologetischen Zweck. Hiebei begegnete es ihnen freilich auch zuweilen, daß sie Schriften benutzten und auf Schriften sich beriefen, die zwar alte Namen an sich trugen, doch aber ganz oder zum Theil unächt waren; und Schriften von solcher Art finden wir nun besonders dreierlei:

1. Vorzüglich die sibyllinischen Bücher, d. i. Weissagungen, welche verschiedenen heidnischen Sibyllen beigelegt wurden, die aber großentheils aus nicht heidnischen Stücken bestehen, obwohl sie von den christlichen Apologeten aus Mangel an Kritik und in freudiger Ueberraschung gern als durchgängig ächt angesehen wurden. Zu den 8 BB. sibyll. Weissagungen in griechischen Hexametern, wie noch ihre neueste Ausgabe — von Serv. Gallaeus. Amstel. 1689. IV. — sie enthält, hat Ang. Maï noch ein 9tes bis 14tes Buch aufgefunden, und letzteres schon Mediolan. 1817. 8., die übrigen in der Scriptor. veterum nova collectio vol. III. p. 202 sqq. herausgegeben [2]).
2. Die unter dem Namen einer in Aegypten viel geltenden mythischen Person, des Hermes Trismegistos, circulirenden Schriften, und
3. die den Namen eines alten Königs und Weisen aus Persien, des Hystaspes oder Gustasp [3]), an sich tragenden Weissagungen.

---

1) „Anima licet carcere corporis pressa, licet institutionibus pravis circumscripta, licet libidinibus ac concupiscentiis evigorata, licet falsis diis exancillata, cum tamen resipiscit ut ex crapula, ut ex somno . ., deum nominat, hoc solo nomine quia proprio dei veri, deus magnus, deus bonus . . O testimonium animae naturaliter Christianae! Denique pronuntians haec, non ad Capitolium, sed ad coelum respicit. Novit enim sedem dei vivi; ab illo et inde descendit."

2) Vgl. Birger-Thorlacius Conspectus doctr. christ., qualis in Sibyllistar. libris continetur. Havn. 1816. (Auch Dess. Libri Sibyllistarum crisi subjecti. Havn. 1815., verglichen beziehungsweise mit F. Bleek Krit. Untersuchung über die Entstehung und Zusammensetzung der uns in 8 BB. erhalt. Samml. sibyll. Orakel, in der theol. Zeitschr. von Schleiermacher, de Wette und Lücke Hft. I. S. 120 ff. u. II, 172 ff.).

3) Vgl. C. G. F. Walch De Hystaspe, in den Commentatt. Soc. Reg. Gott. Vol. I. p. 3 sqq.

Zweiter Abschnitt.

Kirchenverfassung.

Vgl. theilweise R. Rothe Die Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung (Th. I. Wittenb. 1837), besonders [für §. 30.] Buch II. S. 141—310 und sodann [für §. 32.] B. III. S. 553 ff.

§. 30.

Gemeindeverfassung.

Die christliche Gemeinschaft konnte nicht bestehen ohne eine bestimmte Kirchengemeinverfassung, die nothwendige Form des Wesens der Gemeinschaft.

1. Gemeinverfassung im apostolischen Zeitalter.

Durch Christus war die Versöhnung Gottes mit den Menschen ein für alle Mal und für Alle geschehen, war eingetreten für Alle, was das gesammte vorchristliche Priesterthum vorbedeutet und vorgebildet hatte. So war die Idee eines allgemeinen christlichen Priesterthums das nothwendige Erzeugniß des Evangeliums. Alle an Christus Gläubige sind durch Taufe und den Heiligen Geist ein geistliches und priesterliches Volk (1 Petri 2, 5. 9.; Offenb. 1, 6.), alle unmittelbar verbunden mit Christo, dem ewigen Hohenpriester und einigen Haupt seiner Gemeinde. So hatte denn das Christenthum nicht einen abgeschlossenen und wesentlich bevorzugten Priesterstand, wie andere alte Religionen. Der allgemein priesterliche Charakter aller Christen brachte vielmehr es mit sich, daß namentlich in dem apostolischen Zeitalter und seiner großartigen und geheiligten Geistesfreiheit die geistliche Wirksamkeit nicht an einen geistlichen Stand gebunden war. Jeder Christ mit innerem Beruf je nach seinen göttlichen Gnadengaben (vgl. 1 Cor. 12, 27 ff. mit C. 14, 26.) konnte zum Besten des Ganzen in Wort und That mitwirken, und nur dem weiblichen Geschlechte (1 Cor. 14, 34.; 1 Tim. 2, 12.) — schon nach naturgemäßer Ordnung — war das Reden und Lehren in der Gemeine unbedingt untersagt.

So wenig jedoch als aller Christen königlicher Charakter alle zu amtlichen, leiblichen (so zu sagen), und in diesem Sinne wirklichen Königen macht, so wenig auch der priesterliche alle zu amtlichen, leiblichen und in diesem Sinne wirklichen Priestern. Es gab von Anfang an nach göttlicher Einsetzung (Matth. 10,

16.; 28, 19.; Joh. 20, 21.), seit der Wahl und Sendung der Apostel, ein Amt des neuen Testaments (2 Cor. 3, 6 ff.; 4, 1.; 6, 3.), ein Amt der Haushalter über Gottes Geheimnisse (1 Cor. 4, 1.; Tit. 1, 7.), ein Amt der Hirten und Lehrer (Eph. 4, 11.), u.s.w., das Predigtamt (Matth. 28, 19.; Marc. 16, 15.); und wie hätte auch der sichtbare Leib der christlichen Kirche bestehen mögen, zumal im nothwendigen Kampfe mit der ganzen verderbten Welt, wenn nicht in allen durch den Geist Gottes und die Predigt des Evangeliums gesammelten und zu sammelnden Gemeinden bestimmte Personen zum Predigen des Wortes, zum „Weiden der Gemeine Gottes", zur Leitung und Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten, durch göttliche und menschliche Ordnung berufen gewesen wären!

So standen denn nach Christi Befehl der Gesammtheit aller Gemeinden vor die Apostel (die zur Organisation einzelner Gemeinden zuweilen auch durch besondere Bevollmächtigte, wie Timotheus u. A., wirkten). An der Apostel Statt aber (als ihre Nachfolger später) standen je in den einzelnen Gemeinden, nach apostolischer Verordnung und zum Theil nach jüdischem Vorbilde [1]), Aelteste, *Πρεσβύτεροι* oder *Ἐπίσκοποι*. Daß beide Namen (wenigstens im eigentlichen Sinne) ursprünglich wesentlich gleichbedeutend waren [2]), — wie noch im 4ten Jahrh. Hieronymus (Comm. in Tit. 1, 7. [3]); ep. 82. ad Oceanum, ep. 84. ad Evagr. und ep. 146. ad Evangelum [4])) und Ambrosiaster oder Hilarius von Rom (Comm. in 1 Tim. 3. und Eph. 4, 11. [5])); auch (gewissermaßen) die Constitutiones apostolicae (Lib. III. c. 11.) [6]), ja der Hauptsache nach selbst noch Chrysostomus (hom. 1. in Philipp. 1, 1.) und Theodoret (zu

1) Der זְקֵנִים. Vgl. Camp. Vitringa De synagoga vetere libb. 7. Franek. 1696. L. III. P. I. c. 1—3.

2) Das eine Wort nur Bezeichnung der Würde, das andere des Amtes.

3) „Idem est ergo presbyter, qui episcopus, et antequam diaboli instinctu studia in religione fierent, . . communi presbyterorum consilio ecclesiae gubernabantur . . . Episcopi noverint, se magis consuetudine, quam dispositionis dominicae veritate presbyteris esse majores, et in commune debere ecclesiam regere."

4) „Apostolus perspicue docet, eosdem esse presbyteros, quos episcopos."

5) „Primi presbyteri episcopi appellabantur."

6) Vgl. Augusti Denkwürdigk. aus der christl. Archäologie. Theil VII. S. 141.

Phil. 1, 1. und 1 Tim. 3.), es erkannten —, geht deutlich genug aus neutest. Stellen hervor, wo beide Namen geradezu mit einander verwechselt (Apg. 20, 17. 28.; Tit. 1, 5. 7.), und wo Episkopen und Diakonen, ohne die Presbyter in der Mitte, als die einzigen Kirchenämter in den einzelnen Gemeinden erwähnt werden (Phil. 1, 1.; 1 Tim. 3, 1. 8.; vgl. Clem. Rom. ep. 1. ad Corr. c. 42. 44. [1])), so wie auch aus der neutest. Bezeichnung des Aeltestenamtes (mit Uebergehung des bischöflichen) als des höchsten nach dem apostolischen (Apg. 15, 6. 22 f.) und als des einzigen Gemeinvorsteher- und Weide-Amtes (1 Tim. 5, 17.; 1 Petr. 5, 2.), und dem apostolischen Namen Mitältester (1 Petri 5, 1.; vgl. 2. 3. Joh. 1.). Amtsgeschäft dieser Presbyter oder Episkopen (oder ποιμένες, ἡγούμενοι, προεστῶτες τῶν ἀδελφῶν) war nun (Apg. 20, 28.; 1 Petri 5, 2.) das „Weiden der Gemeine Gottes" (vornehmlich mit Wort — [Matth. 28, 19.; Marc. 16, 15.] Apg. 6, 4.; 2 Cor. 3, 9.; 5, 18.; vgl. Tit. 1, 9.; 1 Tim. 3, 2. —, als Botschafter an Christi Statt — 2 Cor. 5, 20. —, mit Sacrament — 1 Cor. 4, 1. vgl. Matth. 28, 19.; Luc. 22, 19. — und Schlüsselgewalt [der Sündenvergebung] — Joh. 20, 23.; Matth. 18, 18. —, nur nicht als Herrscher des Volks und Herren des Glaubens, sondern als Vorbilder der Heerde und Gehülfen ihrer Freude — 1 Petri 5, 3.; 2 Cor. 1, 24. —), und demnächst auch überhaupt die Leitung der ganzen Gemeindeverwaltung (insbesondere mithin die Leitung der Gemeindeversammlungen zu gemeinschaftlicher Erbauung oder Berathung, die Aufsicht über Ordnung in der Gemeinde, die Schlichtung etwa entstandener Zwistigkeiten, 2c.; vgl. Tertull. apol. c. 39.). Das eigentliche Lehramt bildete natürlich und nothwendig einen integrirenden Haupttheil, ja den Haupttheil schlechthin dieses Weideamtes, worin dasselbe von Anfang an nach Christi Einsetzung sich concentrirte (s. Matth. 28, 19.; vgl. Apg. 6, 4., wo das Aeltestenamt der Apostel im Gegensatz zum [ursprünglichen] Diaconat schlechthin als Amt des Wortes bezeichnet wird; Eph. 4, 11, u. a. St.), und amtliche Lehrfähigkeit wird sodann auch 1 Tim. 3, 2. u. Tit. 1, 9. von allen Presbytern oder Episkopen ausdrücklich gefordert [2]); doch finden

1) Clemens v. Rom an diesen Stellen erwähnt nur Bischöfe und Diakonen als von den Aposteln eingesetzt.

2) Daß an jenen Stellen eine amtliche Lehrfähigkeit gemeint sei, nicht eine solche, wie sie die Schrift auch von jedem Christen fordert (Col. 3,



wir allerdings auch in der apostolischen Zeit manche „Πρεσβύτεροι" [1]), die nicht „arbeiteten im Wort und in der Lehre" (1 Tim. 5, 17.) [2]).

16.), geht schon daraus hervor, daß von den [ursprünglichen] Diakonen (deren Dienst ja auch eben überhaupt Apg. 6, 4. von dem „Amte des Wortes" bestimmt geschieden wird) 1 Tim. 3, 8 ff. sie ausdrücklich nicht gefordert wird.

1) Wenn nicht vielleicht 1 Tim. 5. und etwa Apg. 15, 6. 22 f. das Wort „Aelteste" in einem uneigentlichen, weiteren Sinne steht, so daß es auch das zweite Kirchenamt der Diakonen mit (also alle damaligen Kirchenämter in den einzelnen Gemeinden) einschließt. (Wenigstens steht im N. T. da, wo das Diakonat recht bestimmt von dem eigentlichen Aeltestenamte unterschieden wird, für letzteres nie πρεσβύτεροι, sondern stets ἐπίσκοποι; vgl. Phil. 1, 1. u. 1 Tim. 3, 8.; und bekanntlich führten ja auch die Diakonissen später zugleich den Namen πρεσβύτιδες).

2) Waren dies — was ja doch immer das Wahrscheinlichste — eigentliche Presbyter, so ist die Erscheinung wohl für eine temporäre, mehr abnorme Zufälligkeit zu halten. Man hat neuerlich zwar mehrfach auf Grund einer bevorzugten Deutung der Stelle 1 Tim. 5, 17. im apostolischen Zeitalter zwei eigentliche Classen von Presbytern, lehrende und nicht lehrende oder regierende, unterscheiden, und daraus dann die sogenannte Presbyterialverfassung neutestamentlich begründen wollen (so Calvin, Neander, Scheibel u. A.). Aber wenn auch ohne Zweifel und ganz natürlich — weil ja das Evangelium überhaupt anfänglich vorzugsweise unter den ungebildeten Classen sich ausbreitete (1 Cor. 1, 26—28), unter denen verhältnißmäßig nur wenige die Lehrgabe haben mochten — in einzelnen Gemeinen in und auch wohl nach der apostolischen Zeit (vgl. Cypr. epist. 24. ad Clerum p. 33. ed. Baluz., wo die erwähnten presbyter doctores muthmaßen lassen, daß es damals zu Carthago auch wohl presbyteros non doctores gegeben habe) die Sache sich ganz unbeabsichtigt so, mit lehrenden und nicht lehrenden Presbytern, gestaltet haben mag: so war doch dies nur ein abnormer Zustand. Entschieden fordert der Apostel Paulus Lehrfähigkeit, und zwar amtliche Lehrfähigkeit (nach dem Obigen), als eine Eigenschaft, auf welche — um der Irrlehrer willen — bei der Wahl aller zu sehen sei (1 Tim. 3, 2; Tit. 1, 9; vgl. 2 Tim. 2, 24); aus 1 Tim. 5, 17 aber läßt sich auf das ordentliche Daseyn einer besonderen Gattung von Presbytern in der apostolischen Zeit, denen von Amtswegen das Lehren nicht zugekommen wäre, um so weniger schließen, da der Hauptnachdruck dort nicht auf dem ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ, sondern auf κοπιῶντες liegt, was schon die Wahl dieses Ausdrucks statt eines sonst gewiß stehenden allgemeineren (wie etwa τρεπόμενοι, versantes) zeigt. Auch in der Stelle des Ambrosiaster Comment. in 1 Tim. 5, 1 wird das Daseyn einer ordentlichen Classe nicht lehrender Presbyter im apostolischen Zeitalter keinesweges bezeugt; die Stelle ist theils überhaupt zu dunkel, theils liegt

Ein Analogon des presbyteralen Lehramtes in den einzelnen organisirten Gemeinden war für erst zu bildende das mehr außerordentliche Amt von wandernden Heidenpredigern, εὐαγγελισταί (Eph. 4, 11.)[1]).

Ein zweites Kirchenamt in den einzelnen Gemeinden — im Verhältniß zu dem allein von Christo unmittelbar angeordneten (nach apostolischer Bezeichnung bischöflichen oder presbyteralen) Predigtamte, dem ältesten und im Grunde alleinigen ursprünglichen Kirchenamte, Kirchenamt nur im uneigentlichen mehr äußerlichen Sinne — war das der Diakonen, Διάκονοι (Phil. 1, 1.; 1 Tim. 3, 8. 12.)[2]), deren ursprünglich und auch in der Folge in fast allen Gemeinden nur sieben waren. Es war nach Apg. 6, 1 ff. ursprünglich angeordnet zur Einsammlung und Vertheilung der Almosen und zur Sorge für die Pflege der Armen und Kranken[3]); doch gab es schon früh-

---

eine andere Deutung näher (siehe R. Rothe Die Anfänge der christlichen Kirche S. 225). Eine solche bestimmt regulirte Vertheilung der Geschäfte, wie sie die Annahme zweier eigentlichen Presbyterclassen setzt, ist in der frühsten apostolischen Zeit schon a priori höchst unwahrscheinlich bei der damals noch vorhandenen Unbestimmtheit der Form des Geschäftsganges und der Administration in den Christengemeinden. Das Vorhandenseyn gewisser Laienältesten aus der nachapostolischen Zeit aber, auf welches man sich zur Stützung jener Annahme berufen hat, ist überhaupt sehr problematisch, und wenigstens ihr Vorhandenseyn als eigentlicher Presbyteri durchaus unerweislich und bei der Dunkelheit und Vereinzelung der Beweisstellen und dem Charakter des nachapostolischen Clerus durchaus unwahrscheinlich. (Vgl. Rothe a. a. O. S. 227 ff.). Hätte man auch Grund, solche Seniores plebis wirklich als da gewesen anzunehmen, so wäre keinenfalls darunter vernünftigerweise etwas Anderes zu denken, als ein Analogon unserer jetzigen Gemeinvorsteher, deren Amt dem presbyteralen oder episcopalen Predigt- oder geistlichen Amte doch nicht zu parallelisiren ist; von denjenigen alten Stellen zu schweigen (wie Origenes homil. 11. in Exod. §. 6. ed. Ruae. II, 170 sq. [„Audiant principes populi et presbyteri plebis"] und Tertullian. apologet. c. 39. [„Praesident probati quique seniores"]). die unter etwas abweichenden Namen nur von gewöhnlichen clericalischen Presbytern oder Bischöfen handeln.

1) Κεῖνοι — heißt es von den Evangelisten bei Theodoret zu Eph. 4, 11. — περιϊόντες ἐκήρυττον. Vgl. auch Euseb. h. e. V, 9.

2) Διάκονος hier natürlich nicht in der allgemeineren Bedeutung, in welcher das Wort auch vielfach im N. T. (1 Cor. 3, 5.; 2 Cor. 3, 6. rc.) von den Lehrern der Kirche gebraucht wird.

3) In der Folge mußten die Diakonen besonders auch die Zubereitungen zum h. Abendmahl treffen, und dasselbe (namentlich den Kelch) der Gemeinde reichen; und nachmals bekamen sie auch noch manche andere amtliche Ge-

zeitig einzelne Diakonen (Stephanus und vorzüglich Philippus), welche auch (wenngleich als Diakonen nicht amtlich) [1]) im Wort arbeiteten (Apg. 6. 7. 8.), desgleichen (doch Apg. 8, 16. noch ohne Geistesmittheilung) tauften (Apg. 8, 12 ff.), ꝛc., wie ja auch schon nach der apostolischen Verordnung (Apg. 6, 3.) alle „voll heiligen Geistes und Weisheit" seyn sollten [2]). Zur analogen Beachtung des weiblichen Theils der Gemeinde diente (wenigstens in den ersten Jahrhunderten [3])) das Amt der Diakonissen (διακονίσσαι, αἱ διάκονοι; Röm. 16, 1. vgl. mit Plin. ep. ad Traj. epp. X, 96.) [4]).

Was die Wahl der Kirchenbeamten betrifft, so waren die ersten Diakonen auf Veranlassung der Apostel von der Gemeinde gewählt worden (Apg. 6.); und dies ist wohl auch, wenigstens

---

schäfte, welche sonst nur Sache der Presbyter gewesen waren, selbst Antheil am Lehramte. — Man hat zwar in älterer und neuerer Zeit die Identität der späteren Diakonen mit jenen ersten sieben der Apostelgeschichte und überhaupt mit den neutestamentlichen bestreiten wollen; die Richtigkeit aber der Ableitung der späteren Diakonen mit ihrem allerdings erweiterten Geschäftskreise von den früheren mit ihrem beschränkteren beweisen mehrere Stellen der Patres, deren Ausdrucksweise deutlich diesen erweiterten Geschäftskreis nur als eine Weiterentwicklung des früheren darstellt (vgl. Orig. in Matth. T. 16. vol. III. Opp. p. 753; Cyprian. ep. 49. 55; Dionys. Alex. bei Euseb. h. e. VII, 11; Hieron. ep 146; auch Constitutt. apost. III, 19.).

1) Stephanus nur auf besondere Veranlassung (Apg. 6, 8 ff.); Philippus aber verwaltete selbst nicht blos das Amt eines Diakonen, sondern zugleich (Apg. [illegible]) das eines Evangelisten, also zugleich ein eigentliches Lehramt. 8.5 ff.

2) Nach Cyprian. ep. 65. als „episcopatus apostolici et ecclesiae ministri".

3) Seitdem man seit der Mitte des 4ten Jahrh., im Occident wenigstens, die Ordination der Diakonissen unpassend fand (Ambrosiaster in 1 Tim. 3, 11. vgl. mit Concil. Laodic. c. 11.), die auf dem Concil zu Orange 441. can. 26. geradezu verpönt ward, verlor auch das Amt selbst immer mehr an Ansehen und Bedeutung, obwohl es im Orient (und zwar hier selbst nicht ohne eine Tauf= und private Predigt=Befugniß, nach Pelag. in Rom. 16, 1.) noch bis tief ins Mittelalter hinein fortbestand.

4) Allerdings hielt die Kirche im Gegensatz gegen häretische Enthusiasterei streng die apostolische Regel fest, welche das weibliche Geschlecht unbedingt vom öffentlichen Lehramte ausschließt (1 Cor. 14, 31; Tertull. de praescr. c. 41., de virgg. vel. c. 9., adv. Marc. V, 8.); aber das Diakonissenamt war ja auch nicht ein Amt der Lehre, sondern des Dienstes, und eben nur (Constitutt. apost. III, 15; II, 26; Epiphan. expos. fid. c. 21.) beim weiblichen Geschlecht.



zuweilen, die Art des Verfahrens bei der Wahl von Heidenpredigern gewesen. Die ersten Presbyter dagegen wurden, so viel wir wissen, von den Aposteln oder ihren Bevollmächtigten eingesetzt (Tit. 1, 5. vgl. Apg. 14, 23.), und in der nächsten Folgezeit (nach Clem. Rom. 1 Cor. c. 44.) von anderen vorzüglich tüchtigen [al. „dazu verordneten"] Männern [1]) (ohne Zweifel vorzüglich den Bischöfen κατ' ἐξοχήν [2])), jedoch mit Zuziehung der ganzen Gemeinde, erwählt. Presbyter, wie Diakonen, wurden zu ihrem Amt mit Gebet und Handauflegung geweiht (1 Tim. 4, 14.; 2 Tim. 1, 6.; Apg. 6, 6.; 1 Tim. 5, 22.), und zwar durch Apostel (Apg. 6, 6.; 2 Tim. 1, 6.), oder deren Bevollmächtigte (1 Tim. 5, 22.), oder Presbyter [„Lehrer" Apg. 13, 3.] schlechthin (1 Tim. 4, 14.).

2. Nach dem apostolischen Zeitalter erhielt die erste Gemeindeverfassung eine dreifache Veränderung. Es veränderte sich:

a. zunächst das Verhältniß der Bischöfe und Presbyter, durch Bildung eines nunmehrigen eigentlichen Episcopats, eines Superioritätsverhältnisses der Bischöfe gegen die Presbyter.

---

1) ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν.

2) Die ganze Stelle bei Clemens lautet: Καὶ οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ., ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς. Διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν, κατέστησαν τοὺς προειρημένους (apostolisch eingesetzte Episkopen und Diakonen, C. 42 genannt), καὶ μεταξὺ τὴν ἐπινομὴν δεδώκασιν, ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν. Τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ' ἐκείνων (entweder von den Aposteln, oder wahrscheinlich von den Aposteln und den ursprünglich von ihnen eingesetzten Episkopen ꝛc., oder etwa auch nur von diesen letzteren — denn die bestimmte Beziehung des ἐκεῖνοι ist nicht recht deutlich —), ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν (d. h. nun jedenfalls von den inzwischen nachgefolgten, kurz zuvor erwähnten ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες), συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης, καὶ λειτουργήσαντας ἀμέμπτως τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ ... τούτους οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβαλέσθαι τῆς λειτουργίας κ. τ. λ. Aus dem Zusammenhange dieser Stelle, als des Locus classicus für die Frage über die Wahl der Bischöfe, Presbyter ꝛc. unmittelbar nach der Apostel Zeit, geht klar hervor, daß jede Ansicht, welche ihr zufolge andere Wähler der Bischöfe, Presbyter ꝛc. annehmen wollte, als die dermalen gerade fungirenden Bischöfe ꝛc. selbst, mit Zustimmung der Gemeine, unstatthaft ist; denn die ἕτεροι ἐλλόγιμοι ἄνδρες sind ja eben keine anderen, als die Nachfolger der apostolisch eingesetzten Bischöfe ꝛc.

In der apostolischen Zeit hatte es allerdings Presbyter oder Bischöfe gegeben; so lange die Apostel aber lebten, waren dies nicht Bischöfe im späteren Sinne, sondern eben Bischöfe oder Presbyter, und was der späteren Bischöfe Obliegenheit war, verrichteten zur Apostelzeit die Apostel und ihre Bevollmächtigten, und unter ihnen nur etwa Jacobus zu Jerusalem in einer Art und Weise, die bei der eigenthümlichen Beschaffenheit der hierosolymitanischen Gemeinde der späteren eigentlich bischöflichen zu parallelisiren ist. Somit ist denn die eigentliche Sache des Episcopats, das Superioritätsverhältniß der Bischöfe gegen die Presbyter, als Institution der gesammten Kirche, allerdings erst nach der apostolischen Zeit hervorgetreten. Es fragt sich, wie dies geschah. Gegen der Apostel Willen gewiß nicht; das läßt sich bei der hohen Achtung der Zeit vor apostolischer Ueberlieferung und auch darum nicht denken, weil doch zu Jerusalem schon in der apostolischen Zeit ein Analogon späterer Episcopalverfassung sich vorfand. In Gemeinden mit nur Einem Presbyter nun lag beim Wegfall der apostolischen Oberaufsicht die Bildung eines eigentlichen Episcopalsystems nicht blos nahe, sondern war durch jenen Wegfall von selbst schon gegeben. In größeren Gemeinden sodann aber mußte das Bedürfniß der Repräsentation der Apostel-Stellvertretung und Apostel-Nachfolge nicht minder gefühlt werden, und dies schien um so unbedenklicher befriedigt werden zu können, da ja selbst eben die Muttergemeine zu Jerusalem schon zur Apostelzeit, und hier freilich in einem Apostel, die Form der Befriedigung dargestellt hatte, und mit gewissermaßen episcopalistischem Beispiele vorangegangen war. So bildete sich denn gleich nach der apostolischen Zeit der eigentliche Episcopat als Institution der ganzen Kirche natürlich und nothwendig aus den kirchlichen Verhältnissen und Bedürfnissen. Zur Repräsentation der Apostel-Stellvertretung und -Nachfolge erhielt Einer unter den Presbytern jetzt ein höheres Ansehen, und ward — während allerdings zuweilen noch Irenäus (adv. haer. III, 2. 3; IV, 26. 43. 44; V, 20; und bei Eusebius h. e. V, 24), so wie auch Polycarp (epist. c. 5), die Worte ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος gleichbedeutend braucht, — nun als Bischof vor den übrigen ausgezeichnet, zuerst vielleicht nur als primus inter pares, doch je länger je mehr, in bedrängten und augenblickliche Entschlüsse fordernden Zeiten der Verfolgungen und Spaltungen zumal, mit steigender Macht. Noch im 3ten Jahr-

hundert zwar, welches das Wachsthum der bischöflichen Macht und die Gestaltung eines hierarchischen Episcopats besonders begünstigte, stand ein Collegium der Presbyter, als das Collegium Compresbyterorum (Cyprian. epist. 5. und ep. 12. ad Cler. de lapsis), berathend dem Bischof zur Seite [1]), und noch Ambrosiaster (der zugleich im eigentlichen Episcopat besonders ein remedium in schismatis sieht) nennt im Commentar zu 1 Tim. 3 und zu Eph. 4, 11 den Bischof nur inter presbyteros primum, primum presbyterum. Die nunmehrige wesentliche Verschiedenheit des Episcopats und Presbyterats selbst aber liegt dem Keime nach schon vollständig vor in den Briefen des Ignatius [2]).

---

1) Ja selbst noch die Carthagische Synode — freilich in dem freien Afrika — vom J. 398 can. 23. (Mansi III, 953.) konnte bestimmen: „Episcopus nullus causam audiat absque praesentia clericorum suorum. Alioquin irrita erit sententia episcopi, nisi clericorum sententia confirmetur."

2) Neuerlich hat Rothe Die Anfänge der christlichen Kirche S. 351 ff. mit großem Ernst und Eifer nachzuweisen versucht, daß der eigentliche Episcopat sich gebildet habe nicht in der angegebenen Weise, sondern nach eigner testamentarisch apostolischer Anordnung. Diese Annahme aber ist keinesweges genügend begründet, und es bedarf ihrer ohnehin auch Niemand, als wer in katholischer oder anglicanisch episcopalistischer Weise den Episcopat als stetes und allerwärts nothwendiges göttliches Institut rechtfertigen wollte. Rothe nun begründet seine Annahme durch vier historische Data. Er sagt:

1. Als der eigentliche Episcopat hervortrat, waren manche Apostel, zum wenigsten Johannes, noch am Leben, und ohne ihre (oder seine) Zustimmung wird diese wichtige Neuerung nicht eingeführt worden seyn. Allein in so hohem Alter widmeten diese Apostel nur gewissen Kirchentheilen nachweislich ihre patriarchalische Sorge, in welchen zum Hervortritt eines eigentlichen Episcopats nun eben darum noch keine Veranlassung war, wie ein damaliger dortiger Hervortritt desselben auch nicht historisch nachzuweisen ist. (Von dem Bischof z. B., dem der greise Apostel Johannes einst jenen später gefallenen Jüngling empfohlen haben soll, ist ja eben nichts weniger gewiß, als daß er ein eigentlicher Bischof im Sinne des Episcopalsystems gewesen sei.) In den übrigen (fernen und nahen) Kirchentheilen aber entwickelte sich damals das neue Verhältniß durch den erfolgten Abschied ihrer Apostel (zumal bei jener Art von Vorgang der hierosolymitanischen Gemeinde) ganz von selbst, und wenn die noch lebenden Apostel das nicht hinderten, so ist doch negative und positive Einwirkung zu scheiden. Beruft man sich aber darauf, daß Johannes selbst in der Apokalypse den ἀγγέλοις christlicher Gemeinen schreibe, daß nach alten Nachrichten Polycarp durch Johannes zum Bischof

Vorzugsweise die Bischöfe waren es seitdem, — als Nachfolger und Stellvertreter der Apostel, und als solche, bei dieser gleichen apostolischen Succession, eine große Einheit in dem Ge-

---

von Smyrna eingesetzt sei, und daß Ignatius, ebenfalls wahrscheinlich Johannes' Schüler, in seinen Briefen den eigentlichen Episcopat vertheidige, so ist zu erwiedern, daß die ἄγγελοι der Gemeinen in der Apokalypse nur unnatürlich gerade für deren Bischöfe genommen werden können, daß von dem Episcopat des Polycarp es durchaus fraglich bleiben muß, ob er schon gleich Anfangs ein eigentlicher oder neutestamentlich uneigentlicher war, und daß die Briefe des Ignatius erst auf der Reise zu seinem Tode, also lange nach Johannes' Tode, geschrieben worden sind, auch durch den eigenthümlichen Eifer in Geltendmachung des eigentlichen Episcopats selbst die Neuheit dieser Institution bekunden.

2. Nach Eusebius h. e. III, 11. sollen bald nach der Zerstörung von Jerusalem die sie noch überlebenden Apostel und sonstigen unmittelbaren Schüler Christi einen Convent gehalten und hier den Symeon zum Bischof von Jerusalem als Nachfolger des Jacobus eingesetzt haben. Allein diese ganze Nachricht ist sehr unsicher und schwankend. Möglicherweise mag indeß Symeon von den Aposteln als ein Leiter oder als Leiter der Gemeine zu Jerusalem in Nachfolge des Jacobus eingesetzt und dies gerade von ihm als einem Anverwandten des HErrn besonders hervorhebend erzählt worden seyn; ob aber dadurch mehr als eine local und individuell angemessene, also mehr als eine locale und individuelle Einrichtung getroffen, ob dadurch für die gesammte Kirche oder auch nur überhaupt ein eigentlicher Episcopat begründet worden, darüber schweigt selbst die Ueberlieferung.

3. Irenäus in einem von Pfaff (Irenaei fragmenta anecdota. Hag. C. 1715.) mitgetheilten Fragmente, dem 2ten p. 25, rede von δευτέραις τῶν ἀποστόλων διατάξεσι, worunter am natürlichsten die Anordnung des Episcopats verstanden werde. Allein die Authentie aller dieser von Pfaff mitgetheilten Fragmente ist, wie schon Maffei dargethan hat (und neuerlich, namentlich bezugs jenes zweiten, H. W. J. Thiersch Die Lehre des Irenäus von der Eucharistie, in der Zeitschr. für die gesammte luth. Theol. u. K. 1841. H. 4. S 68 ff.), sehr unsicher, und noch unsicherer ist die Beziehung jener Worte, der ersten des ganzen Fragments, auf gerade diesen Gegenstand.

Endlich 4. — und das ist bei weitem das Hauptdatum, worin Rothe's Hauptargument liegt, — hebt Clemens Romanus epist. 1. ad Corinth. c. 44. hervor (auf Anlaß der Umtriebe einiger Corinthischen Partheimänner, die einen Theil ihrer Presbyter eigenmächtig abgesetzt hatten), die Apostel hätten, um Streit in den Gemeinden über die kirchliche Aufsicht zu verhüten, Episkopen und Diakonen eingesetzt (was sich auf die ursprünglich apostolischen bezieht), κατέστησαν τοὺς προειρημένους (eben jene Beamten, die Cap. 42 genannt waren), und er fährt unmittelbar darauf fort: καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν δεδώκασιν (und trafen inzwischen, nachmals, die Anordnung, die Verfügung), ὅπως ἐὰν κοιμη-

sammt-Episcopat (§. 32.) —, die alle allgemeinen Kirchenangelegenheiten beaufsichtigten, den Unterricht durch Predigt und die specielle Seelsorge trieben und Streitigkeiten schlichteten; auch fing die Weihe zum Bischof von der zum Presbyter sich an zu unterscheiden. Dennoch waren noch am Ende des 4ten Jahrh. bestimmte und reale Vorrechte der Bischöfe vor den Presbytern — nächst dem schon damals ausschließlichen Stimmrechte der ersteren auf Synoden (vgl. §. 31, 2.) und der Consecration des Abendmahls (§. 39, 2.) — eigentlich nur die Ordination der Geistlichen (vgl. Chrysost. homil. in 1 Tim. 3, 8.; Hieron. ep. 85.) und die Firmelung (Hieron. dial. adv. Luciferianos) [1]).

θῶσιν διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν (daß nach ihrem Tode andere bewährte Männer ihnen folgten). Hier soll das „nach ihrem Tode" und „ihnen folgten" nach Rothe auf den Tod der Apostel gehen, wodurch dann allerdings die Einsetzung eines eigentlichen Episcopats angedeutet seyn würde. Ungleich natürlicher aber hat man dem ganzen Zusammenhange, auch mit dem Folgenden, nach (s. die ganze Stelle oben S. 136. Anm. 2.) die Worte auf den Tod und die Nachfolge der ursprünglich von den Aposteln selbst eingesetzten Episkopen u. s. w. zu beziehen, eine Beziehung, die Rothe nur in künstlicher Weise zu umgehen strebt. Auch verstößt die Rothische Deutung entschieden gegen die sprachliche Correctheit. Es würde, wenn Rothe ein Recht an diese Stelle haben sollte, statt τὴν λειτουργίαν αὐτῶν sprachlich nothwendig haben heißen müssen τὴν λειτουργίαν ἑαυτῶν, um auf den Dienst des Subjects, der Apostel, gehen zu können (wogegen allerdings die Beziehung des κοιμηθῶσιν auf die Apostel oder die ersten anderen Kirchendiener gleichgültig ist). Sonach fiele denn auch das letzte und wichtigste, ja das alleinige vermeintliche Zeugniß für eine apostolisch testamentarische Einsetzung eines eigentlichen Episcopats völlig in sich selbst zusammen.

Wäre der eigentliche Episcopat apostolisch testamentarisch eingesetzt worden, wie ließe sich auch dann der innerhalb der rechtgläubigen Kirche in den ersten Jahrhunderten sichtbare Kampf für und gegen diese Institution und die erst allmähligere Emancipation des Episcopats von presbyteraler Controle verstehen, und wie würden die Apostel von dem Vorwurf mindestens der Planlosigkeit loszusprechen seyn, indem sie ursprünglich und deutlich eine Institution ganz anders begründeten, als sie nachher in mißverständlicher dunkler Anordnung sie hätten fortgeführt wissen wollen? Jedenfalls wenigstens hätte doch der Name ἐπίσκοποι für die ursprüngliche Presbyteraleinrichtung von den Aposteln nicht angewandt seyn dürfen, wenn sie nur einigermaßen die nächste Zukunft zu bedenken nicht versäumt hätten.

1) Mit der Firmelung hing die Consecration des Taufsöls zusammen (Hieron. l. l.). — Später, seit dem 4ten Jahrh., kamen zu diesen eigentlichen

b. Das Verhältniß der Geistlichen zu den Gemeinden, indem das geistliche Amt als clericales Vorrecht den Einflüssen der Gemeinden mehr entzogen ward. Ein Amt des Wortes hatte neben dem allgemeinen Priesterthume, nicht im Gegensatz zum allgemeinen Priesterthum, sondern vielmehr als dessen innerster Kreis [1]), seit der Wahl und Sendung der Apostel in der Kirche bestanden. Je mehr aber der seiner früheren Fesseln entbundene christliche Geist in manchen das Ziel überschreitenden Erscheinungen sich geneigt zeigte, jene amtliche Schranke zu übersehen: um so ernster und energischer erfaßte schon seit dem 2ten und 3ten Jahrh. dem Keime nach die christliche Kirche in Opposition gegen diese Verirrung von neuem die mehr alttestamentliche Idee des Priesterthums, sie christlich modificirend und färbend (vgl. **Tertull. de bapt. c. 17.** und besonders **Cyprian. cp. 66.**), und die an sich ganz natürliche und sachgemäße Unterscheidung eines Amtes der Lehrenden und Leitenden und eines Standes der Belehrten und Geleiteten nahm so immer mehr ein hierarchisches Colorit an. Diese seit dem 3ten Jahrh. immer systematischere Ausbildung der bestimmten Idee von einem jüdischartig abgeschlossenen christlichen Priesterthum, und dazu die Vergrößerung der Gemeinden und ihre Zusammensetzung aus verschiedenartigeren Mitgliedern, veranlaßte nun allmählig eine immer schärfere Scheidung der Geistlichen von den Gemeinden, nicht mehr blos dem Amte, sondern selbst dem Wesen nach, und letztere nahmen an den allgemeinen Kirchenangelegenheiten nicht mehr gleichen Antheil, wie früher. Schon im 3ten Jahrh. gab man dem Namen *κλῆρος* oder *κληρικός*, durch welchen bereits zuvor von der Gemeinde, dem *λαός*, die Geistlichen unterschieden wurden, der aber ursprünglich nur die Bedeutung der *κληροί-μενοι*, der nach Gottes Fügung Auserkohrnen, insbesondere der zur Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten Ausgewählten, gehabt zu haben scheint [2]), die levitische Bedeutung: *ὧν ὁ κλῆρός*

Vorrechten dann besonders noch die Ertheilung der Absolution und die Weihung der Kirchen hinzu.

1) Vgl. A. G. Rudelbach Ueber den christlichen Begriff der Hierarchie, in der Zeitschr. f. die ges. luth. Theol. u. K. 1845. H. 2. S. 106 ff.

2) Vergl. Apg. 1, 17. 25; 1 Petri 5, 3; **Irenaeus adv. haer. I, 28; III, 3; Clem. Alex. Quis div. c. 42; Euseb. h. e. V, 28** und **V, 1.** Auf diese Namenableitung deutet auch ausdrücklich Augustin hin in **Ps. 67, 19**; vgl. **Chrysost. hom. 3. in Act. app.**

ἐστιν ὁ Θεός (insofern die Geistlichen, wenigstens seit dem 3ten Jahrh., sich gar nicht mehr, wie früher viele, zugleich durch ihrer eignen Hände Arbeit ernährten, sondern nur von der Gemeinde, aus einer durch sonntägliche oder monatliche Beiträge gebildeten Gemeincasse, unterhalten wurden), und οἵ εἰσιν ὁ κλῆρος τοῦ Θεοῦ [1]). — Doch hatten die Laien keinesweges die Theilnahme an den Gemeindeangelegenheiten ganz verloren. Ohne Zuziehung der Gemeinde sowohl, als der übrigen Geistlichkeit, pflegten die Bischöfe keine Wahl eines Geistlichen vorzunehmen (Cypr. ep. 33.), und es stand der Gemeinde frei, Einwendungen gegen den Gewählten vorzubringen (Ael. Lamprid. vita Alex. Sev.). Die Bischofsstellen selbst aber wurden im 3ten Jahrh. von den am Vacanzorte versammelten Bischöfen der Provinz gleichfalls nur mit Zustimmung der Gemeinde wieder besetzt; ja zuweilen, ausnahmsweise, erwählte die Gemeinde selbstständig, ohne die Bischöfe zu erwarten, dem verstorbenen Bischof einen Nachfolger. Ebenso war auch an der Ausschließung von der Kirchengemeinschaft und an der Wiederaufnahme den Laien noch Antheil geblieben (vgl. §. 33.). Endlich hatten auch manche einzelne Nichtgeistliche auf die Gemeindeangelegenheiten besonderen Einfluß: einmal nehmlich und allgemein diejenigen, welche in Verfolgung Christum standhaft bekannt hatten, die **Confessores**, und sodann auch, wenigstens wohl in der nordafrikanischen Kirche (namentlich im Anfang des 4ten Jahrh.), von der Geistlichkeit ausdrücklich unterschiedene, aber doch als kirchliche Personen betrachtete Gemeindevorstände, **Seniores plebis**, eine Art Mittelspersonen zwischen Geistlichen und Laien (vgl. Ambrosiaster Comm. in 1 Tim. 5. und Optat. Milev. de schismate Donat. ed. Du Pin. p. 169.) [2]).

c. **Die Anzahl der Geistlichen und der Kirchenämter**, die sich vervielfachte. Bis in die Mitte des 3ten Jahrh. (s. einen Brief des röm. Bischofs Cornelius bei Euseb. h. e. VI, 43.) entstanden folgende neue Kirchenämter, die späterhin,

---

1) Nach Hieron. ep. 52. (al. 34.) ad Nepotianum §. 5. „Clerici vocantur, vel quia de sorte sunt Domini, vel quia ipse Dominus sors i. e. pars clericorum est," mit Beziehung auf Numer. 18, 20. 21.; Deuter. 10, 9; 18, 1. 2.

2) Vgl. indeß Rothe a. a. O. S. 227 ff., welcher durch Induction die ganze Existenz solcher Seniores plebis ungewiß macht; auch das oben S. 133. Anm. 2. Bemerkte.

im Gegensatz zu den Ordines majores (Bischof, Presbyter und Diakonen), als Ordines minores bezeichnet wurden: 1) die Ὑποδιάκονοι, Subdiaconi (auch bei Cypr. ep. 23.), welche die Diakonen in ihren Amtsverrichtungen unterstützten [1]); 2) die Ἀκόλουθοι, Acoluthi oder Acolythi (nur im Occident), eine Art bischöflicher Diener bei den bischöflichen Amtsverrichtungen (Cypr. ep. 78. 79.); 3) die Exorcistae (gleichfalls nur im Occident), welche die dem Gebete der Gemeinde empfohlnen Besessenen, ἐνεργούμενοι, beaufsichtigten, und über sie beteten (Cypr. ep. 75. 76.), — ein früherhin nur als freie Gabe des Geistes betrachtet gewesenes Geschäft [2]) —, und die späterhin ähnliche Gebete über die Katechumenen zu sprechen hatten; 4) die Ἀναγνῶσται, Lectores, welche die h. Schrift (die längeren Schriftabschnitte) beim Gottesdienste vorlasen und die Codices der Bibel verwahrten — wahrscheinlich das älteste aller dieser Aemter [3]) —; und 5) die Πυλωροί, Ostiarii, welche über die äußere Ordnung in der Kirche die Aufsicht führten [4]).

§. 31.

Verhältniß der Gemeinden zu einander.

1. Das gegenseitige Verhältniß der einzelnen Gemeinden war sehr natürlich durch die politischen Verhältnisse der Ortschaften bedingt, wovon ja auch die locale apostolische Predigt großentheils abgehangen hatte, je nachdem es Dörfer waren, oder Städte, Metropolen, Hauptmetropolen, ja die Hauptstadt der Welt.

Erst aus den Städten in der Regel verbreitete sich das Christenthum aufs Land. Die Christen vom Lande kamen nun meistens zuerst in die Stadt zur Versammlung (Justin. M. apol. I.

---

1) Nach Constitutt. apost. VIII, 21. ist auch noch der Subdiaconus mit Handauflegung zu ordiniren, die bei den übrigen ordines minores nicht statt fand.

2) Dies deuten selbst die Constitt. apost. VIII, 26. noch an.

3) Es kommt schon bei Tertull. de praeserr. c. 42. vor, und wird von Cyprian ep. 33. sinnvoll besonders gern den Confessoren bestimmt („quia et nihil magis congruit voci, quae Dominum gloriosa praedicatione confessa est, quam celebrandis divinis lectionibus personare").

4) Bisch. Cornelius a. a. O. gibt in der damaligen römischen Kirche an 46 Presbyter, 7 Diakonen, 7 Subdiakonen, 42 Akoluthen und 52 Exorcisten, Lectoren und Ostiarier.

p. 83.); bei vermehrter Anzahl erbaten sie sich dann vom Bischof der Stadt einen Presbyter zu ihrem Vorsteher [1]), der Bischof der Stadt aber behielt natürlich die Aufsicht über die Landgemeinde, und so entstand die erste größere kirchliche Verbindung, die zwischen Stadt- und Landgemeinden. Nur seltener konnten die Christen auf dem Lande schon gleich Anfangs eigne Gemeinden bilden mit eignen unabhängigen Bischöfen, *Χωρεπίσκοποι*, wie wir sie zuerst im 3ten [2]) und dann besonders im 4ten Jahrh. erwähnt finden. — In manchen großen Städten, wie Rom, Carthago, Alexandrien, mußte auch schon die Stadtgemeinde selbst, weil eine einzige Kirche nicht genügte, getheilt werden, und es bildeten sich mehrere der bischöflichen beigeordnete Stadtkirchen [3]), denen nun entweder, als wirklichen Filialkirchen, eigne Presbyter vom Bischof vorgesetzt wurden, oder in welchen, bei fortdauernd ungetheiltem Bestehen der Gemeinde, nur dann, wenn die Hauptkirche nicht zuzureichen schien, deren Presbyter abwechselnd die Versammlungen leiteten.

Eine wichtigere kirchliche Verbindung entstand aus dem Verhältnisse der Hauptstädte der Provinzen zu den übrigen. In den Metropolen war in der Regel zuerst das Evangelium verkündigt worden, und erst aus ihnen verbreitete es sich in die Provinzialstädte. Daher und wegen des natürlichen Ansehens der Hauptstädte galt bald auch die Kirche der Hauptstadt für die Hauptkirche der Provinz, und der Bischof der Metropolis, episcopus primae sedis, Metropolit, stand an der Spitze — obwohl in dieser Periode erst fast blos im Orient — des zusammenhängenden Ganzen aller Gemeinden der Provinz. — Ein noch höheres Ansehen, als die Provinzial-Hauptstädte, hatten die Städte, die für noch größere Bezirke des römischen Reichs Hauptstädte waren, in denen die Apostel selbst (oder durch unmittelbare Schüler und Freunde) das Evangelium gepredigt, und von denen aus es seine weitere Verbreitung gewonnen hatte, wie Rom, An-

1) Solcher Landpresbyter wird gedacht in den Acta proconsularia Cyprian. c. 1. und bei Euseb. h. e. VII, 24.

2) Im Synodalschreiben an Dionysius von Rom wegen Paulus von Samosata bei Euseb. h. e. VII, 30.

3) Optatus von Mileve im 4ten Jahrh. de schism. Don. II, 4. spricht schon von 40 Römischen Kirchen, und allerdings gab es ja wenigstens (nach Cornelius bei Euseb. h. e. VI, 43.) in der Mitte des 3ten Jahrh. schon 46 Presbyter zu Rom.

tiochien, Alexandrien, Ephesus, Corinth; und die Kirchen dieser Städte erhielten als ecclesiae (oder sedes) apostolicae eine ganz besondere Geltung. — Vor allen übrigen sedibus apostolicis aber zeichnete sich als die Kirche der Hauptstadt der Welt, als die Kirche der reichsten und wohlthätigsten Gemeinde, verherrlicht durch den Märtyrertod der beiden größten Apostel, die Kirche von Rom aus (Iren. adv. haer. III, 3, 2.).

2. Das Verhältniß der Gemeinden zu einander ward besonders belebt durch das Institut der Synoden. Schon frühe konnten die christlichen Gemeinden, im Geiste der Bruderliebe und unter dem Druck ihrer Leiden, das Bedürfniß fühlen, nach dem geheiligten Vorbilde des Apostel- und Aeltesten-Convents zu Jerusalem (§. 15.) über ihre gemeinschaftlichen Angelegenheiten sich zu berathen. Doch bekannt werden uns solche Zusammenkünfte oder Synoden erst nach 150, als unter den Streitigkeiten über die Zeit der Osterfeier und im Gegensatz gegen den Montanismus gehalten (vgl. Euseb. h. e. V, 16.), und über ein regelmäßiges Institut von Provinzialsynoden, und namentlich von Berathungen kirchlicher Abgeordneten über gemeinschaftliche Angelegenheiten in Griechenland, findet sich eine bestimmte Nachricht erst nach 200 bei Tertullian de jejuniis c. 13. Diese Provinzialsynoden, welche in genaue Verbindung mit der Metropolitan-Verfassung traten, scheinen bis 250 in der Kirche allgemein geworden zu seyn (Cypr. ep. 40. 75.) Der Metropolit berief jährlich nach Ostern [1]) die Bischöfe seiner Provinz zu einer Versammlung unter seinem Vorsitz. — [2])

3. Schon frühe endlich standen auch die entferntesten Gemeinden durch Briefe (z. B. aus dem 2ten Jahrh. gallischer Gemeinden nach Kleinasien, Euseb. h. e. V, 1 sqq., der Gemeinde zu Smyrna nach Pontus, l. l. IV, 15., u. s. w.) und durch

1) Canon. apostol. 30.

2) Schon die erste, die apostolische Synode Apg. 15, 6. war nur von den Aposteln und Presbytern veranstaltet worden. Später indeß waren auch Laien, wiewohl ohne active Theilnahme, von Synoden nicht ausgeschlossen (nach den Sententiae episcc. 87 de haeret. baptiz. in Cypr.'s Werken). In der Folge jedoch beschränkte sich der Antheil an den Synoden auf die Geistlichkeit, wiewohl nicht blos die Bischöfe (l. c. und Euseb. h. e. VI, 43.), die inzwischen nun bald als die allein Stimmberechtigten erscheinen mußten.

reisende Christen mit einander in Verbindung [1]). Letztere fanden allenthalben bei ihren Glaubensgenossen leibliche und geistliche Pflege. Damit dies aber nicht von Betrügern, Irrlehrern u. dgl. gemißbraucht würde, mußte jeder ein im Namen seiner Gemeinde vom Bischof ausgestelltes Zeugniß (epistolae formatae, γράμματα τετυπωμένα — von dem bestimmten Schema benannt [2]) —, γράμματα κοινωνικά, epistolae communicatoriae) vorzeigen, welches ihm überall die brüderliche Aufnahme verbürgte.

§. 32.

Eine katholische Kirche und deren Repräsentation.

Die christliche Kirche, ihrem Wesen nach Eine, weil Christus und der göttliche Geist nur Einer ist, ist eigentlich auch ihrer Erscheinung nach Eine aus demselben Grunde, wie ja Wesen und Erscheinung einer Person nicht zwei oder mehrere aus der Einen macht (vgl. oben S. 2.). Diese Einheit in der Erscheinung oder die äußere Einheit der Kirche war aber den ersten Christen um so wichtiger, je theurer ihnen, im Gegensatz gegen ihre eigne frühere heidnische Zerrissenheit, die innere Einheit im apostolischen Geiste war, zu deren Veranschaulichung und sichererer Wahrnehmung jene dienen mußte, je einmüthiger ferner das Häuflein der Christen von der ganzen Welt verstoßen ward, je tiefer sie dabei den Zusammenhang der Kirche auf Erden mit dem ewigen Gottesreiche in ihrem Leben empfanden, je weniger sie also Wesen und Erscheinung der Kirche in ihrem Bewußtseyn zu scheiden geneigt und fähig waren, je bestimmter sie aber auch historisch nachzuweisen vermochten, wie alle einzelnen Theile des großen kirchlichen Organismus auf den göttlichen Grund sich stützten, den die Apostel selbst gelegt hatten, und je deutlicher sie erkannten, daß alle diejenigen, welche von dieser äußeren Einheit sich losrissen, sei es durch falsche Lehre und dadurch gestiftete, von dem großen Ganzen sich trennende Secten und häretische Schulen, sei es durch irgend welchen selbstischen

---

1) Dies war ja auch der hauptsächlichste Weg, wie die einzelnen neutestamentlichen Schriften in der ganzen Kirche bekannt wurden.

2) Ein solches war beliebt worden zur Verhütung von Verfälschungen, über die schon Dionysius v. Cor. bei Euseb. h. e. IV, 23. und Cyprian ep. 3. zu klagen Ursach hatten.

Privatabsichten entquollene Schismen [1]), damit zugleich den apostolischen Grund und die wesentliche Einheit im Geiste selbst antasteten. Die Lehre von der Einen ἐκκλησία καθολική („katholisch" [2]) im Gegensatz gegen solche, die selbstisch etwas Besonderes wollten) bildete daher frühzeitig selbst einen mehr oder minder integrirenden Bestandtheil des allgemeinen kirchlichen Glaubensbekenntnisses [3]).

Allerdings lag der Kirche die Gefahr nun nahe, das Aeußere, das Festhalten an einer bestimmten äußeren Verfassung, auf Kosten der Gemeinschaft des Geistes im Glauben und in der Liebe zu überschätzen, und der Grundsatz Cyprians (am ausführlichsten ausgesprochen in dem Werke de unitate ecclesiae), daß nur, wer äußerlich (aber nicht etwa blos äußerlich) mit der Kirche zusammenhänge, welche durch die Reihenfolge der Bischöfe — als Nachfolger der Apostel (§. 30, 2, a) — und durch Behauptung eines ununterbrochenen Episcopats von den Aposteln her fortgepflanzt sei, daß nur wer in Verbindung mit der allgemeinen, katholischen Kirche sich befinde, daß nur der mit dem Reiche Gottes in Verbindung stehe, und daß außerhalb der Verbindung mit der äußeren (aber nicht etwa blos äußeren) Kirche kein Weg zum Heil sei [4]) —, dieser Grundsatz kann nach Maaß-

1) Vgl. Irenae. adv. haer. IV, 26.

2) Wesentlich so braucht das Wort schon Ignatius ep. ad Smyrn. c. 8. und die Gemeinde zu Smyrna im Briefe über Polycarpus' Tod (Euseb. h. e. IV, 15).

3) Das Symbolum Nicaenum bekannte vollständig die Unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam, nachdem auch schon zuvor die (unam) sanctam catholicam ecclesiam einige Recensionen des Symboli apostolici (vgl. §. 39, 1.), das Symbolum Aquilejense nehmlich in einigen Exemplaren und das orientale, bekannt hätten, während indeß das Aquilejense in anderen Exemplaren und das alte Symbolum Romanum das catholicam noch ausließen.

4) Wie der Zweig — erklärt Cyprian, gegenüber den schismatischen Novatianern —, wie der Zweig, losgerissen vom Stamme, keine Frucht bringen kann, so auch der Christ nicht außerhalb der Gemeinschaft mit der göttlichen Kraft, die sich von dem Erlöser durch den ganzen Körper, die Kirche, verbreitet. Die Kirche aber ist der lebendige, von Christo selbst gegründete Organismus, durch welchen die Wirkung des H. Geistes auf alle Zeiten übergeht, von Christo auf die Apostel, von ihnen durch die Ordination auf ihre Nachfolger, die Bischöfe, von diesen auf die ihrigen. So hängt die ganze äußere Kirche mit Christo zusammen, und außer ihr ist also keine Gemeinschaft mit Christo, keine Theilnahme am H. Geiste,

gabe der Erfahrung der späteren Jahrhunderte ja freilich nicht anders als einseitig und schroff erscheinen. Die Sache aber, die die alte Kirche wollte, nur geschieden von späterer papistischer Consequenzmacherei, und behauptet von einer Kirche in der Reinheit der alten, war (nach dem Obigen) im Wesentlichen mit nichten eine unapostolische und falsche, und hätte die alte Kirche sie weniger ernst und entschieden gewollt, sie wäre, eine sichere Beute der Häresieen und Schismen, aus dem gewaltigen Kampfe mit der wüthenden Macht des Heidenthums schwerlich als Siegerin hervorgegangen.

An diese Vorstellung von einer nothwendigen äußeren Einheit der Kirche schloß sich nun an, keinesweges aber daraus resultirend, eine andere ebenfalls schon zu Cyprians Zeit vorhandene Idee, die Idee von einer Repräsentation dieser Kircheneinheit in dem Apostel Petrus. Schon der kirchliche Episcopat überhaupt (§. 30, 2, a) bot ja einen äußeren kirchlichen Einheitspunkt dar [1]). Man suchte aber einen noch untheilbareren, und fand denselben in Petrus, indem man hiebei, ohne damals schon dem Petrus ein wesentlich höheres Ansehen zuzuschreiben, als den übrigen Aposteln, nicht mit Unrecht, wenn auch die Worte nicht gerade nothwendig diesen Sinn haben, auf die Worte Christi Matth. 16, 18. 19. (vgl. §. 14.) sich stützte. Hieran aber knüpfte sich nun ein grober, verderblicher Irrthum. Ward auch Petrus als Repräsentant der Kircheneinheit angesehen, so folgte ja daraus nichts weniger, als daß auch die römischen Bischöfe dafür anzusehen seien; theils weil nur mit Willkühr sie für des Petrus Nachfolger ausgegeben werden können [2]), theils weil mit

---

außer der Kirche kein Heil. Vgl. J. E. Huther Cyprians Lehre von der Kirche. Hamb. 1839. 8. — Dieselben Grundsätze hatte übrigens auch vor Cyprian wesentlich, nur minder streng, schon Irenäus ausgesprochen (die Kirche, die Bewahrerin der Glaubenslehre, gewähre die Gemeinschaft mit Christo durch den H. Geist; wo die Kirche sei, da sei der Geist Gottes, und wo er, da sie und alle Gnade; wer also von der Kirche sich losreiße, sei es um falscher Lehre und ungeistlichen Wandels oder nichtiger äußerer Ursach willen, der habe nicht Theil an den Wirkungen des Geistes; adv. haer. III, 24; IV, 33 u. a.).

1) „Episcopatus unus, episcoporum multorum concordi numerositate diffusus" — Cyprian. epist. 62.

2) So gut als Petri, würden sie auch Pauli Nachfolger heißen können; beides aber mit gleichem Unrecht, denn weder Paulus, noch Petrus war römischer Bischof (§. 14. 15.).

noch größerer Willkühr die der Person und dem Apostelamte des Petrus ertheilten Prädicate auf seine vorgeblichen Nachfolger zu Rom übertragen werden würden. Doch schon Cyprian betrachtete wirklich die römischen Bischöfe als Nachfolger Petri und die römische Kirche als Cathedra Petri, und übertrug die Vorstellung von der Repräsentation der Kircheneinheit im Petrus auf sie (ep. 55. ad Cornel. [1])), und je unklarer und unbestimmter diese seine Vorstellung noch war, um so mehr konnte man in späterer Zeit, die diesen Punkt aus ursprünglicher Dunkelheit immer mehr zu despotisirender Klarheit hervorbildete, hineinlegen. — Wenn nun aber römische Bischöfe aus diesem Irrthum eine besondere Superiorität über andere Kirchen herleiteten, und nach der Mitte des 3ten Jahrh. der Bischof Stephanus gegen Cyprian das Recht eines entscheidenden Ausspruchs geltend machen wollte (Cypr. ep. 74.): so war doch gerade Cyprian von der Anerkennung einer solchen oberrichterlichen Autorität am fernsten. Vielmehr schrieb er, verbunden mit dem Bischof Firmilianus von Cäsarea in Cappadocien (Cypr. ep. 75.), der Ueberlieferung anderer sedes apostolicae ein gleiches Gewicht zu, als der römischen, behauptete bestimmt die Unabhängigkeit aller Bischöfe, die ja als Nachfolger der Apostel gleiches göttliches Episcopatsrecht hätten, und eröffnete ein nordafrikanisches Concil (256) — dessen Acten unter Cyprians Werken — im Gegensatz gegen jene römische Anmaßung mit kräftigen Worten.

§. 33.

Kirchendisciplin.

Die Kirche, in ihrem Wesen heilig und rein, hat nothwendig auch in ihrer Erscheinung das Ideal der Reinheit und Heiligkeit anzustreben; und wenn, bei der Gebrechlichkeit der mensch-

1) „Petri cathedra, ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est" nennt Cyprian hier die römische Kirche; Ausdrücke übrigens, die nicht schwächer selbst auch wieder schon ein Irenäus von derselben gebraucht hatte (Iren. adv. haer. III, 3, 2: „Ad hanc enim ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam"; eine Stelle, die ihr Hauptlicht erst durch die Uebertragung ins Griechische empfängt, wie sie gelehrt und glücklich in ihrem ganzen Zusammenhange bewirkt worden ist von H. W. J. Thiersch, Irenaei capita IV in graec. sermon. restituta, in den Theologischen Studien und Kritt. 1842. II. S. 512 ff.).

lichen Natur und der noch in einander gehenden Grenze zwischen Licht und Finsterniß, bis zur völligen endlichen Sichtung beim Weltgericht auch nie unwürdige und todte Glieder aus dem Verbande der äußeren (sichtbaren) Kirche ganz geschieden werden können, (wie ja in diesem Leben auch des christlichen Glaubens Erscheinung, die subjective Heiligung, stets hinter seinem Wesen, der objectiven Rechtfertigung, zurückbleibt, ein so untrennbares Ganze Beides auch bildet), wenn daher die äußere Kirche zur Zeit dem Weinberge gleicht, in welchem Trauben und Heerlinge wachsen, dem Acker, auf welchem Weizen und Unkraut steht: so soll sie doch stets der Weizenacker bleiben, wo des Unkrauts so viel nur ist, als noch nicht ausgerottet werden kann, um nicht Unkraut und Weizen zugleich auszurotten (damit nicht etwa der Weizen durch das Unkraut erstickt, dann statt des Weizens Unkraut gesäet, und nun der Weizen als Unkraut ausgerottet werde), so soll sie doch stets der Weinberg bleiben, von dem nur Trauben gefordert werden. Darum wurde denn auch in der alten christlichen Kirche, nach apostolischer Ordnung (vgl. 1 Cor. 5, 5.; 1 Tim. 1, 19. 20.; Gal. 1, 8. 9.; 1 Joh. 2, 19.; 2 Joh. 10.; Apokal. 2, 2. 14.; auch Apg. 5.), wer das Taufgelübde durch eine grobe Sünde verletzt (denn freilich nur grobe Ausbrüche des Bösen vermag das menschliche Auge sicher zu erkennen), wer des Christennamens in Lehre oder Wandel[1]), durch widerchristliches Wort oder Werk, wo es offen hervortrat, auffallend sich unwürdig gezeigt, in Vollmacht der durch Christus der Kirche übergebenen Gewalt der Schlüssel von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen (Excommunicatio), zur möglichsten Behauptung des heiligen Charakters auch der äußeren christlichen Gemeinde, zur Bewahrung ihrer Glieder vor der Gefahr bösen Beispiels, zur Verstopfung der Lästermäuler von außen, zur heilsamen Erschütterung und Erweckung des Gestraften zu neuer ernstlicherer Buße. Zeigten die Ausgeschlossenen nun wirklich, als Poenitentes (als solche, die sich durch Proben ernstlicher Reue erst wieder der Aufnahme in die Gemeinde würdig machen sollten), eine aufrichtige Buße, so wurden sie endlich, der apostolischen Verord-

1) Nicht etwa blos im Wandel. Selbst der geistesfreie Origenes erklärt ja (Commentarior. series in Matth. 33.): „Malum quidem est, invenire aliquem secundum mores vitae errantem; multo autem pejus arbitror esse, in dogmatibus aberrare."

nung gemäß (2 Cor. 2, 5 ff.), nach verhältnißmäßiger, selbst Jahre langer Bußzeit und (Cypr. ep. 12.) nach Ablegung eines Sündenbekenntnisses, durch Handauflegung des Bischofs und der Geistlichkeit nach Zuziehung der ganzen Gemeinde wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen, und ihnen so, mit der Erlaubniß, wieder in der Gemeinde zu communiciren, die Absolutio (reconciliatio, pax) ertheilt, obgleich sie nun für immer zu einem geistlichen Amte für untüchtig galten. Nur eine kleinere Parthei in der Kirche wollte für gewisse grobe Vergehungen (Todsünden) in keinem Falle die absolutio gestatten.

Bestimmte, aus gemeinsamer Berathung der Bischöfe hervorgegangene Gesetze über das Verfahren bei der Excommunication, Pönitenz und Absolution scheinen zuerst durch die Decianische Verfolgung veranlaßt worden zu seyn (Cypr. epp., z. B. 16—18.). Seit dem Ende des 3ten Jahrh. empfing sodann die Wiederaufnahme die Gestalt, welche für die Folge eine Zeit lang sich erhielt. Man legte nehmlich der poenitentia, so weit sie das Aeußere berührte, 4 gradus oder stationes bei, welche die Pönitenten, auf jeder Stufe, je nach ihren Vergehungen, ein oder selbst mehrere Jahre verweilend, durchzugehen hatten: *πρόςκλαυσις*, *ἀκρόασις*, *ὑπόπτωσις* und *σύστασις*. *Προςκλαίοντες*, flentes, *χειμάζοντες*, hiemantes, hießen die Poenitentes zuerst, wenn sie in Trauerkleidern an der Kirchthür die Geistlichen und die Gemeinde um Wiederaufnahme anflehten; *ἀκροώμενοι*, audientes, wenn sie wieder dem Vorlesen der h. Schrift und der Predigt in der Gemeindeversammlung an einem bestimmten Orte beiwohnen; *γονυκλίνοντες*, genuflectentes, *ὑποπίπτοντες*, substrati, wenn sie auch wieder den Gebeten beiwohnen durften, aber nur knieend; und *συνιστάμενοι*, consistentes, wenn sie wieder an dem ganzen Gottesdienste Theil nehmen, und auch der Communion zusehen durften, aber immer nur stehend. Nun erst wurde ihnen, nachdem sie noch vorher das öffentliche Sündenbekenntniß abgelegt hatten (*ἐξομολόγησις*), die Absolution gewährt. Eine allerdings etwas enge und steife, doch sehr ernste Form, die übrigens ein Jahrhundert nicht überdauerte.

Die gesetzlichen Bestimmungen über die Kirchenzucht sind enthalten in den canonischen Briefen des Dionysius v. Alex., Gregorius Thaumaturgus und Petrus v. Alex. (in den Sammlungen des griechischen Kirchenrechts), obgleich diese ursprünglich nur für einzelne Sprengel geschrieben worden sind.

§. 34.

Schismata[1]).

Ungeachtet aller Wacht der Kirche für Wahrung äußerer Einheit traten doch schon in den ersten Jahrhunderten, durch Verfassungsstreit und selbstische Tendenzen in Abweichung von rechtlich kirchlicher Ordnung hervorgerufen, mancherlei Spaltungen hervor; namentlich in leidenschaftlich belebter und getrübter Divergenz der Ansicht über Presbyteral- und Episcopal-System die Spaltung des Felicissimus zu Carthago, aus derselben Wurzel und zugleich im Streit über rigoröse oder christlich moderate Strenge der Zucht die Novatianische zu Rom, und wiederum aus dem letztbemerkten Keime und zugleich im Zwiespalt über vollkommene episcopale Selbstständigkeit oder höhere metropolitane Superiorität die Meletianische in Aegypten; die mittlere sachlich bei weitem die bedeutendste, die auch ein doctrinelles Moment hat.

1. Schisma des Felicissimus zu Carthago, in der Mitte des 3ten Jahrhunderts[2]).

Unzufrieden mit der Wahl des Cyprian zum Bischof von Carthago (248), welche durch die ihn liebende Gemeinde geschehen war, suchten 5 Presbyter sich von ihm unabhängig zu machen, und einer von ihnen, Novatus, setzte, ohne den Bischof zu befragen, einen Diakonus Felicissimus ein, die nachmalige Seele einer wachsenden Gegenparthei Cyprians. Des Bischofs weise Entfernung von Carthago während der Decianischen Verfolgung stellte man als Pflichtverletzung dar, und hielt sich nun für berechtigt, ihn nicht mehr als Bischof zu achten. Hiezu kam noch ein anderer Grund, der manche Gemüther von Cyprian abwandte. Viele der excommunicirten Lapsi (§. 26.) sehnten sich nach der Absolution. Cyprian glaubte, erst nach der Verfolgung je nach der verschiedenen moralischen Beschaffenheit der Lapsi in gemeinsamer Berathung hierüber entscheiden zu können. Die Lapsi aber wußten die Stimme verehrter Confessoren zu gewinnen, und jene Presbyter nahmen sie ohne weitere Kirchenbuße

---

1) Die Trennungen von der Kirche wegen Irrlehre sind Häresieen, die öffentlichen Trennungen um praktischer Abweichungen willen von irgend welcher innerer oder äußerer rechtlich kirchlichen Ordnung Schismata oder Kirchenspaltungen.

2) Cypr. epp. 38—40. 42. 55.

mun zur Communion an. Die Ruhe, die Cyprian dennoch wieder herstellte, währte nicht lange. Vor seiner Rückkehr zur Gemeinde, 251, wollte er erst eine für das Ganze der Gemeinde sehr heilsame Visitation vornehmen lassen. Aber Felicissimus mit den Seinen widersetzte sich förmlich der Ausführung, und trat nun in seiner Kirche, die ein Sammelplatz aller Unzufriedenen und aller leichtfertigen Lapsi wurde, mit einer offenbaren Spaltung hervor. Ein Gegenbischof Fortunatus sollte den Cyprian verdrängen. Doch durch Ernst und Festigkeit, durch sein Zusammenwirken mit den afrikanischen Bischöfen und seine Verbindung mit dem römischen gelang es dem Cyprian, das Schisma endlich zu unterdrücken.

2. Novatianisches Schisma zu Rom, in der Mitte des 3ten Jahrhunderts [1]).

Auch in der römischen Kirche gab es zwei Partheien in Betreff der Kirchendisciplin, aber nicht, wie zu Carthago, eine gemäßigt strenge und eine laxe, sondern eine gemäßigte und eine übertrieben strenge, und auch hier kam persönliche Unzufriedenheit mit einer geschehenen Bischofswahl, sei es vorbereitend oder nachfolgend, hinzu. An der Spitze der gemäßigten Parthei stand der Bischof Cornelius (seit 251), das Haupt der Gegenparthei war der geachtete Presbyter Novatianus [2]). Vielleicht wäre es nicht zu einer förmlichen Spaltung gekommen, hätte sich nicht an Novatian der Presbyter Novatus aus Carthago, Cyprians Gegner, angeschlossen, welcher, nach Rom gekommen, mit der antiepiscopalen Parthei, wiewohl zuvor verschiedener Grundsätze über die Kirchenzucht, dem Triebe seines unruhigen Geistes folgend, sich verband. Bald entstand nun ein förmliches Schisma, und Novatian wurde von seiner Parthei zum Bischof erwählt. Er suchte die Stimme der angesehensten Kirchen für sich zu gewinnen, und wandte sich nach Antiochien, Alexandrien und Carthago. Cyprian jedoch, früher zwar selbst strengeren Grundsätzen über Kirchenzucht geneigt, obwohl keineswegs den über-

---

1) Cypr. epp. 41 — 52.; Dionys. Alex. bei Euseb. h. e. VI, 45.; VII, 8.; Novatian bei Socrat. h. e. IV, 28., und Pacian. episc. Barcel. — im 4ten Jahrh. — epp. 3 contra Novatianorum errores in der Bibl. max. patr. T. IV.

2) Wir haben von Novatian auch noch eine Schrift de trinitate oder de regula fidei (mit befindlich in der Pariser Ausgabe von Tertullians Werken).

p. 83.); bei vermehrter Anzahl erbaten sie sich dann vom Bischof der Stadt einen Presbyter zu ihrem Vorsteher [1]), der Bischof der Stadt aber behielt natürlich die Aufsicht über die Landgemeinde, und so entstand die erste größere kirchliche Verbindung, die zwischen Stadt- und Landgemeinden. Nur seltener konnten die Christen auf dem Lande schon gleich Anfangs eigne Gemeinden bilden mit eignen unabhängigen Bischöfen, *Χωρεπίσκοποι*, wie wir sie zuerst im 3ten [2]) und dann besonders im 4ten Jahrh. erwähnt finden. — In manchen großen Städten, wie Rom, Carthago, Alexandrien, mußte auch schon die Stadtgemeinde selbst, weil eine einzige Kirche nicht genügte, getheilt werden, und es bildeten sich mehrere der bischöflichen beigeordnete Stadtkirchen [3]), denen nun entweder, als wirklichen Filialkirchen, eigne Presbyter vom Bischof vorgesetzt wurden, oder in welchen, bei fortdauernd ungetheiltem Bestehen der Gemeinde, nur dann, wenn die Hauptkirche nicht zuzureichen schien, deren Presbyter abwechselnd die Versammlungen leiteten.

Eine wichtigere kirchliche Verbindung entstand aus dem Verhältnisse der Hauptstädte der Provinzen zu den übrigen. In den Metropolen war in der Regel zuerst das Evangelium verkündigt worden, und erst aus ihnen verbreitete es sich in die Provinzialstädte. Daher und wegen des natürlichen Ansehens der Hauptstädte galt bald auch die Kirche der Hauptstadt für die Hauptkirche der Provinz, und der Bischof der Metropolis, episcopus primae sedis, Metropolit, stand an der Spitze — obwohl in dieser Periode erst fast blos im Orient — des zusammenhängenden Ganzen aller Gemeinden der Provinz. — Ein noch höheres Ansehen, als die Provinzial-Hauptstädte, hatten die Städte, die für noch größere Bezirke des römischen Reichs Hauptstädte waren, in denen die Apostel selbst (oder durch unmittelbare Schüler und Freunde) das Evangelium gepredigt, und von denen aus es seine weitere Verbreitung gewonnen hatte, wie Rom, An-

1) Solcher Landpresbyter wird gedacht in den Acta proconsularia Cyprian. c. 1. und bei Euseb. h. e. VII, 24.

2) Im Synodalschreiben an Dionysius von Rom wegen Paulus von Samosata bei Euseb. h. e. VII, 30.

3) Optatus von Mileve im 4ten Jahrh. de schism. Don. II, 4. spricht schon von 40 Römischen Kirchen, und allerdings gab es ja wenigstens (nach Cornelius bei Euseb. h. e. VI, 43.) in der Mitte des 3ten Jahrh. schon 46 Presbyter zu Rom.

tiochien, Alexandrien, Ephesus, Corinth; und die Kirchen dieser Städte erhielten als ecclesiae (oder sedes) apostolicae eine ganz besondere Geltung. — Vor allen übrigen sedibus apostolicis aber zeichnete sich als die Kirche der Hauptstadt der Welt, als die Kirche der reichsten und wohlthätigsten Gemeinde, verherrlicht durch den Märtyrertod der beiden größten Apostel, die Kirche von Rom aus (Iren. adv. haer. III, 3, 2.).

2. Das Verhältniß der Gemeinden zu einander ward besonders belebt durch das Institut der Synoden. Schon frühe konnten die christlichen Gemeinden, im Geiste der Bruderliebe und unter dem Druck ihrer Leiden, das Bedürfniß fühlen, nach dem geheiligten Vorbilde des Apostel- und Aeltesten-Convents zu Jerusalem (§. 15.) über ihre gemeinschaftlichen Angelegenheiten sich zu berathen. Doch bekannt werden uns solche Zusammenkünfte oder Synoden erst nach 150, als unter den Streitigkeiten über die Zeit der Osterfeier und im Gegensatz gegen den Montanismus gehalten (vgl. Euseb. h. e. V, 16.), und über ein regelmäßiges Institut von Provinzialsynoden, und namentlich von Berathungen kirchlicher Abgeordneten über gemeinschaftliche Angelegenheiten in Griechenland, findet sich eine bestimmte Nachricht erst nach 200 bei Tertullian de jejuniis c. 13. Diese Provinzialsynoden, welche in genaue Verbindung mit der Metropolitan-Verfassung traten, scheinen bis 250 in der Kirche allgemein geworden zu seyn (Cypr. ep. 40. 75.) Der Metropolit berief jährlich nach Ostern [1]) die Bischöfe seiner Provinz zu einer Versammlung unter seinem Vorsitz. — [2])

3. Schon frühe endlich standen auch die entferntesten Gemeinden durch Briefe (z. B. aus dem 2ten Jahrh. gallischer Gemeinden nach Kleinasien, Euseb. h. e. V, 1 sqq., der Gemeinde zu Smyrna nach Pontus, l. l. IV, 15., u. s. w.) und durch

1) Canon. apostol. 30.

2) Schon die erste, die apostolische Synode Apg. 15, 6. war nur von den Aposteln und Presbytern veranstaltet worden. Später indeß waren auch Laien, wiewohl ohne active Theilnahme, von Synoden nicht ausgeschlossen (nach den Sententiae episcc. 87 de haeret. baptiz. in Cypr.'s Werken). In der Folge jedoch beschränkte sich der Antheil an den Synoden auf die Geistlichkeit, wiewohl nicht blos die Bischöfe (l. c. und Euseb. h. e. VI, 43.), die inzwischen nun bald als die allein Stimmberechtigten erscheinen mußten.

reisende Christen mit einander in Verbindung [1]). Letztere fanden allenthalben bei ihren Glaubensgenossen leibliche und geistliche Pflege. Damit dies aber nicht von Betrügern, Irrlehrern u. dgl. gemißbraucht würde, mußte jeder ein im Namen seiner Gemeinde vom Bischof ausgestelltes Zeugniß (epistolae formatae, γράμματα τετυπωμένα — von dem bestimmten Schema benannt [2]) —, γράμματα κοινωνικά, epistolae communicatoriae) vorzeigen, welches ihm überall die brüderliche Aufnahme verbürgte.

§. 32.

Eine katholische Kirche und deren Repräsentation.

Die christliche Kirche, ihrem Wesen nach Eine, weil Christus und der göttliche Geist nur Einer ist, ist eigentlich auch ihrer Erscheinung nach Eine aus demselben Grunde, wie ja Wesen und Erscheinung einer Person nicht zwei oder mehrere aus der Einen macht (vgl. oben S. 2.). Diese Einheit in der Erscheinung oder die äußere Einheit der Kirche war aber den ersten Christen um so wichtiger, je theurer ihnen, im Gegensatz gegen ihre eigne frühere heidnische Zerrissenheit, die innere Einheit im apostolischen Geiste war, zu deren Veranschaulichung und sichererer Wahrnehmung jene dienen mußte, je einmüthiger ferner das Häuflein der Christen von der ganzen Welt verstoßen ward, je tiefer sie dabei den Zusammenhang der Kirche auf Erden mit dem ewigen Gottesreiche in ihrem Leben empfanden, je weniger sie also Wesen und Erscheinung der Kirche in ihrem Bewußtseyn zu scheiden geneigt und fähig waren, je bestimmter sie aber auch historisch nachzuweisen vermochten, wie alle einzelnen Theile des großen kirchlichen Organismus auf den göttlichen Grund sich stützten, den die Apostel selbst gelegt hatten, und je deutlicher sie erkannten, daß alle diejenigen, welche von dieser äußeren Einheit sich losrissen, sei es durch falsche Lehre und dadurch gestiftete, von dem großen Ganzen sich trennende Secten und häretische Schulen, sei es durch irgend welchen selbstischen

1) Dies war ja auch der hauptsächlichste Weg, wie die einzelnen neutestamentlichen Schriften in der ganzen Kirche bekannt wurden.

2) Ein solches war beliebt worden zur Verhütung von Verfälschungen, über die schon Dionysius v. Cor. bei Euseb. h. e. IV, 23. und Cyprian ep. 3. zu klagen Ursach hatten.

Privatabsichten entquollene Schismen [1]), damit zugleich den apostolischen Grund und die wesentliche Einheit im Geiste selbst antasteten. Die Lehre von der Einen ἐκκλησία καθολική („katholisch" [2]) im Gegensatz gegen solche, die selbstisch etwas Besonderes wollten) bildete daher frühzeitig selbst einen mehr oder minder integrirenden Bestandtheil des allgemeinen kirchlichen Glaubensbekenntnisses [3]).

Allerdings lag der Kirche die Gefahr nun nahe, das Aeußere, das Festhalten an einer bestimmten äußeren Verfassung, auf Kosten der Gemeinschaft des Geistes im Glauben und in der Liebe zu überschätzen, und der Grundsatz Cyprians (am ausführlichsten ausgesprochen in dem Werke de unitate ecclesiae), daß nur, wer äußerlich (aber nicht etwa blos äußerlich) mit der Kirche zusammenhänge, welche durch die Reihenfolge der Bischöfe — als Nachfolger der Apostel (§. 30, 2, a) — und durch Behauptung eines ununterbrochenen Episcopats von den Aposteln her fortgepflanzt sei, daß nur wer in Verbindung mit der allgemeinen, katholischen Kirche sich befinde, daß nur der mit dem Reiche Gottes in Verbindung stehe, und daß außerhalb der Verbindung mit der äußeren (aber nicht etwa blos äußeren) Kirche kein Weg zum Heil sei [4]) —, dieser Grundsatz kann nach Maaß-

1) Vgl. Irenae. adv. haer. IV, 26.

2) Wesentlich so braucht das Wort schon Ignatius ep. ad Smyrn. c. 8. und die Gemeinde zu Smyrna im Briefe über Polycarpus' Tod (Euseb. h. e. IV, 15).

3) Das Symbolum Nicaenum bekannte vollständig die Unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam, nachdem auch schon zuvor die (unam) sanctam catholicam ecclesiam einige Recensionen des Symboli apostolici (vgl. §. 39, 1.), das Symbolum Aquilejense nehmlich in einigen Exemplaren und das orientale, bekannt hatten, während indeß das Aquilejense in anderen Exemplaren und das alte Symbolum Romanum das catholicam noch ausließen.

4) Wie der Zweig — erklärt Cyprian, gegenüber den schismatischen Novatianern —, wie der Zweig, losgerissen vom Stamme, keine Frucht bringen kann, so auch der Christ nicht außerhalb der Gemeinschaft mit der göttlichen Kraft, die sich von dem Erlöser durch den ganzen Körper, die Kirche, verbreitet. Die Kirche aber ist der lebendige, von Christo selbst gegründete Organismus, durch welchen die Wirkung des H. Geistes auf alle Zeiten übergeht, von Christo auf die Apostel, von ihnen durch die Ordination auf ihre Nachfolger, die Bischöfe, von diesen auf die ihrigen. So hängt die ganze äußere Kirche mit Christo zusammen, und außer ihr ist also keine Gemeinschaft mit Christo, keine Theilnahme am H. Geiste,

gabe der Erfahrung der späteren Jahrhunderte ja freilich nicht anders als einseitig und schroff erscheinen. Die Sache aber, die die alte Kirche wollte, nur geschieden von späterer papistischer Consequenzmacherei, und behauptet von einer Kirche in der Reinheit der alten, war (nach dem Obigen) im Wesentlichen mit nichten eine unapostolische und falsche, und hätte die alte Kirche sie weniger ernst und entschieden gewollt, sie wäre, eine sichere Beute der Häresieen und Schismen, aus dem gewaltigen Kampfe mit der wüthenden Macht des Heidenthums schwerlich als Siegerin hervorgegangen.

An diese Vorstellung von einer nothwendigen äußeren Einheit der Kirche schloß sich nun an, keinesweges aber daraus resultirend, eine andere ebenfalls schon zu Cyprians Zeit vorhandene Idee, die Idee von einer Repräsentation dieser Kircheneinheit in dem Apostel Petrus. Schon der kirchliche Episcopat überhaupt (§. 30, 2, a) bot ja einen äußeren kirchlichen Einheitspunkt dar [1]). Man suchte aber einen noch untheilbareren, und fand denselben in Petrus, indem man hiebei, ohne damals schon dem Petrus ein wesentlich höheres Ansehen zuzuschreiben, als den übrigen Aposteln, nicht mit Unrecht, wenn auch die Worte nicht gerade nothwendig diesen Sinn haben, auf die Worte Christi Matth. 16, 18. 19. (vgl. §. 14.) sich stützte. Hieran aber knüpfte sich nun ein grober, verderblicher Irrthum. Ward auch Petrus als Repräsentant der Kircheneinheit angesehen, so folgte ja daraus nichts weniger, als daß auch die römischen Bischöfe dafür anzusehen seien; theils weil nur mit Willkühr sie für des Petrus Nachfolger ausgegeben werden können [2]), theils weil mit

außer der Kirche kein Heil. Vgl. J. E. Huther Cyprians Lehre von der Kirche. Hamb. 1839. 8. — Dieselben Grundsätze hatte übrigens auch vor Cyprian wesentlich, nur minder streng, schon Irenäus ausgesprochen (die Kirche, die Bewahrerin der Glaubenslehre, gewähre die Gemeinschaft mit Christo durch den H. Geist; wo die Kirche sei, da sei der Geist Gottes, und wo er, da sie und alle Gnade; wer also von der Kirche sich losreiße, sei es um falscher Lehre und ungeistlichen Wandels oder nichtiger äußerer Ursach willen, der habe nicht Theil an den Wirkungen des Geistes; adv. haer. III, 24; IV, 33 u. a.).

1) „Episcopatus unus, episcoporum multorum concordi numerositate diffusus" — Cyprian. epist. 62.

2) So gut als Petri, würden sie auch Pauli Nachfolger heißen können; beides aber mit gleichem Unrecht, denn weder Paulus, noch Petrus war römischer Bischof (§. 14. 15.).

noch größerer Willkühr die der Person und dem Apostelamte des Petrus ertheilten Prädicate auf seine vorgeblichen Nachfolger zu Rom übertragen werden würden. Doch schon Cyprian betrachtete wirklich die römischen Bischöfe als Nachfolger Petri und die römische Kirche als Cathedra Petri, und übertrug die Vorstellung von der Repräsentation der Kircheneinheit im Petrus auf sie (ep. 55. ad Cornel. [1])), und je unklarer und unbestimmter diese seine Vorstellung noch war, um so mehr konnte man in späterer Zeit, die diesen Punkt aus ursprünglicher Dunkelheit immer mehr zu despotisirender Klarheit hervorbildete, hineinlegen. — Wenn nun aber römische Bischöfe aus diesem Irrthum eine besondere Superiorität über andere Kirchen herleiteten, und nach der Mitte des 3ten Jahrh. der Bischof Stephanus gegen Cyprian das Recht eines entscheidenden Ausspruchs geltend machen wollte (Cypr. ep. 74.): so war doch gerade Cyprian von der Anerkennung einer solchen oberrichterlichen Autorität am fernsten. Vielmehr schrieb er, verbunden mit dem Bischof Firmilianus von Cäsarea in Cappadocien (Cypr. ep. 75.), der Ueberlieferung anderer sedes apostolicae ein gleiches Gewicht zu, als der römischen, behauptete bestimmt die Unabhängigkeit aller Bischöfe, die ja als Nachfolger der Apostel gleiches göttliches Episcopatsrecht hätten, und eröffnete ein nordafrikanisches Concil (256) — dessen Acten unter Cyprians Werken — im Gegensatz gegen jene römische Anmaßung mit kräftigen Worten.

§. 33.

Kirchendisciplin.

Die Kirche, in ihrem Wesen heilig und rein, hat nothwendig auch in ihrer Erscheinung das Ideal der Reinheit und Heiligkeit anzustreben; und wenn, bei der Gebrechlichkeit der mensch-

---

1) „Petri cathedra, ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est" nennt Cyprian hier die römische Kirche; Ausdrücke übrigens, die nicht schwächer selbst auch wieder schon ein Irenäus von derselben gebraucht hatte (Iren. adv. haer. III, 3, 2: „Ad hanc enim ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam"; eine Stelle, die ihr Hauptlicht erst durch die Uebertragung ins Griechische empfängt, wie sie gelehrt und glücklich in ihrem ganzen Zusammenhange bewirkt worden ist von H. W. J. Thiersch, Irenaei capita IV in graec. sermon. restituta, in den Theologischen Studien und Kritt. 1842. II. S. 512 ff.).

lichen Natur und der noch in einander gehenden Grenze zwischen Licht und Finsterniß, bis zur völligen endlichen Sichtung beim Weltgericht auch nie unwürdige und todte Glieder aus dem Verbande der äußeren (sichtbaren) Kirche ganz geschieden werden können, (wie ja in diesem Leben auch des christlichen Glaubens Erscheinung, die subjective Heiligung, stets hinter seinem Wesen, der objectiven Rechtfertigung, zurückbleibt, ein so untrennbares Ganze Beides auch bildet), wenn daher die äußere Kirche zur Zeit dem Weinberge gleicht, in welchem Trauben und Heerlinge wachsen, dem Acker, auf welchem Weizen und Unkraut steht: so soll sie doch stets der Weizenacker bleiben, wo des Unkrauts so viel nur ist, als noch nicht ausgerottet werden kann, um nicht Unkraut und Weizen zugleich auszurotten (damit nicht etwa der Weizen durch das Unkraut erstickt, dann statt des Weizens Unkraut gesäet, und nun der Weizen als Unkraut ausgerottet werde), so soll sie doch stets der Weinberg bleiben, von dem nur Trauben gefordert werden. Darum wurde denn auch in der alten christlichen Kirche, nach apostolischer Ordnung (vgl. 1 Cor. 5, 5.; 1 Tim. 1, 19. 20.; Gal. 1, 8. 9.; 1 Joh. 2, 19.; 2 Joh. 10.; Apokal. 2, 2. 14.; auch Apg. 5.), wer das Taufgelübde durch eine grobe Sünde verletzt (denn freilich nur grobe Ausbrüche des Bösen vermag das menschliche Auge sicher zu erkennen), wer des Christennamens in Lehre oder Wandel[1]), durch widerchristliches Wort oder Werk, wo es offen hervortrat, auffallend sich unwürdig gezeigt, in Vollmacht der durch Christus der Kirche übergebenen Gewalt der Schlüssel von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen (Excommunicatio), zur möglichsten Behauptung des heiligen Charakters auch der äußeren christlichen Gemeinde, zur Bewahrung ihrer Glieder vor der Gefahr bösen Beispiels, zur Verstopfung der Lästermäuler von außen, zur heilsamen Erschütterung und Erweckung des Gestraften zu neuer ernstlicherer Buße. Zeigten die Ausgeschlossenen nun wirklich, als Poenitentes (als solche, die sich durch Proben ernstlicher Reue erst wieder der Aufnahme in die Gemeinde würdig machen sollten), eine aufrichtige Buße, so wurden sie endlich, der apostolischen Verord-

---

1) Nicht etwa blos im Wandel. Selbst der geistesfreie Origenes erklärt ja (Commentarior. series in Matth. 33.): „Malum quidem est, invenire aliquem secundum mores vitae errantem; multo autem pejus arbitror esse, in dogmatibus aberrare."

nung gemäß (2 Cor. 2, 5 ff.), nach verhältnißmäßiger, selbst Jahre langer Bußzeit und (Cypr. ep. 12.) nach Ablegung eines Sündenbekenntnisses, durch Handauflegung des Bischofs und der Geistlichkeit nach Zuziehung der ganzen Gemeinde wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen, und ihnen so, mit der Erlaubniß, wieder in der Gemeinde zu communiciren, die Absolutio (reconciliatio, pax) ertheilt, obgleich sie nun für immer zu einem geistlichen Amte für untüchtig galten. Nur eine kleinere Parthei in der Kirche wollte für gewisse grobe Vergehungen (Todsünden) in keinem Falle die absolutio gestatten.

Bestimmte, aus gemeinsamer Berathung der Bischöfe hervorgegangene Gesetze über das Verfahren bei der Excommunication, Pönitenz und Absolution scheinen zuerst durch die Decianische Verfolgung veranlaßt worden zu seyn (Cypr. epp., z. B. 16—18.). Seit dem Ende des 3ten Jahrh. empfing sodann die Wiederaufnahme die Gestalt, welche für die Folge eine Zeit lang sich erhielt. Man legte nehmlich der poenitentia, so weit sie das Aeußere berührte, 4 gradus oder stationes bei, welche die Pönitenten, auf jeder Stufe, je nach ihren Vergehungen, ein oder selbst mehrere Jahre verweilend, durchzugehen hatten: *πρόςκλαυσις*, *ἀκρόασις*, *ὑπόπτωσις* und *σύστασις*. *Προςκλαίοντες*, flentes, *χειμάζοντες*, hiemantes, hießen die Poenitentes zuerst, wenn sie in Trauerkleidern an der Kirchthür die Geistlichen und die Gemeinde um Wiederaufnahme anflehten; *ἀκροώμενοι*, audientes, wenn sie wieder dem Vorlesen der h. Schrift und der Predigt in der Gemeindeversammlung an einem bestimmten Orte beiwohnen; *γονυκλίνοντες*, genuflectentes, *ὑποπίπτοντες*, substrati, wenn sie auch wieder den Gebeten beiwohnen durften, aber nur knieend; und *συνιστάμενοι*, consistentes, wenn sie wieder an dem ganzen Gottesdienste Theil nehmen, und auch der Communion zusehen durften, aber immer nur stehend. Nun erst wurde ihnen, nachdem sie noch vorher das öffentliche Sündenbekenntniß abgelegt hatten (*ἐξομολόγησις*), die Absolution gewährt. Eine allerdings etwas enge und steife, doch sehr ernste Form, die übrigens ein Jahrhundert nicht überdauerte.

Die gesetzlichen Bestimmungen über die Kirchenzucht sind enthalten in den canonischen Briefen des Dionysius v. Alex., Gregorius Thaumaturgus und Petrus v. Alex. (in den Sammlungen des griechischen Kirchenrechts), obgleich diese ursprünglich nur für einzelne Sprengel geschrieben worden sind.

§. 34.

Schismata [1]).

Ungeachtet aller Wacht der Kirche für Wahrung äußerer Einheit traten doch schon in den ersten Jahrhunderten, durch Verfassungsstreit und selbstische Tendenzen in Abweichung von rechtlich kirchlicher Ordnung hervorgerufen, mancherlei Spaltungen hervor; namentlich in leidenschaftlich belebter und getrübter Divergenz der Ansicht über Presbyteral- und Episcopal-System die Spaltung des Felicissimus zu Carthago, aus derselben Wurzel und zugleich im Streit über rigoröse oder christlich moderate Strenge der Zucht die Novatianische zu Rom, und wiederum aus dem letztbemerkten Keime und zugleich im Zwiespalt über vollkommene episcopale Selbstständigkeit oder höhere metropolitane Superiorität die Meletianische in Aegypten; die mittlere sachlich bei weitem die bedeutendste, die auch ein doctrinelles Moment hat.

1. Schisma des Felicissimus zu Carthago, in der Mitte des 3ten Jahrhunderts [2]).

Unzufrieden mit der Wahl des Cyprian zum Bischof von Carthago (248), welche durch die ihn liebende Gemeinde geschehen war, suchten 5 Presbyter sich von ihm unabhängig zu machen, und einer von ihnen, Novatus, setzte, ohne den Bischof zu befragen, einen Diakonus Felicissimus ein, die nachmalige Seele einer wachsenden Gegenparthei Cyprians. Des Bischofs weise Entfernung von Carthago während der Decianischen Verfolgung stellte man als Pflichtverletzung dar, und hielt sich nun für berechtigt, ihn nicht mehr als Bischof zu achten. Hiezu kam noch ein anderer Grund, der manche Gemüther von Cyprian abwandte. Viele der excommunicirten Lapsi (§. 26.) sehnten sich nach der Absolution. Cyprian glaubte, erst nach der Verfolgung je nach der verschiedenen moralischen Beschaffenheit der Lapsi in gemeinsamer Berathung hierüber entscheiden zu können. Die Lapsi aber wußten die Stimme verehrter Confessoren zu gewinnen, und jene Presbyter nahmen sie ohne weitere Kirchenbuße

1) Die Trennungen von der Kirche wegen Irrlehre sind Häresieen, die öffentlichen Trennungen um praktischer Abweichungen willen von irgend welcher innerer oder äußerer rechtlich kirchlichen Ordnung Schismata oder Kirchenspaltungen.

2) Cypr. epp. 38—40. 42. 55.

nun zur Communion an. Die Ruhe, die Cyprian dennoch wieder herstellte, währte nicht lange. Vor seiner Rückkehr zur Gemeinde, 251, wollte er erst eine für das Ganze der Gemeinde sehr heilsame Visitation vornehmen lassen. Aber Felicissimus mit den Seinen widersetzte sich förmlich der Ausführung, und trat nun in seiner Kirche, die ein Sammelplatz aller Unzufriedenen und aller leichtfertigen Lapsi wurde, mit einer offenbaren Spaltung hervor. Ein Gegenbischof Fortunatus sollte den Cyprian verdrängen. Doch durch Ernst und Festigkeit, durch sein Zusammenwirken mit den afrikanischen Bischöfen und seine Verbindung mit dem römischen gelang es dem Cyprian, das Schisma endlich zu unterdrücken.

2. Novatianisches Schisma zu Rom, in der Mitte des 3ten Jahrhunderts [1]).

Auch in der römischen Kirche gab es zwei Partheien in Betreff der Kirchendisciplin, aber nicht, wie zu Carthago, eine gemäßigt strenge und eine laxe, sondern eine gemäßigte und eine übertrieben strenge, und auch hier kam persönliche Unzufriedenheit mit einer geschehenen Bischofswahl, sei es vorbereitend oder nachfolgend, hinzu. An der Spitze der gemäßigten Parthei stand der Bischof Cornelius (seit 251), das Haupt der Gegenparthei war der geachtete Presbyter Novatianus [2]). Vielleicht wäre es nicht zu einer förmlichen Spaltung gekommen, hätte sich nicht an Novatian der Presbyter Novatus aus Carthago, Cyprians Gegner, angeschlossen, welcher, nach Rom gekommen, mit der antiepiscopalen Parthei, wiewohl zuvor verschiedener Grundsätze über die Kirchenzucht, dem Triebe seines unruhigen Geistes folgend, sich verband. Bald entstand nun ein förmliches Schisma, und Novatian wurde von seiner Parthei zum Bischof erwählt. Er suchte die Stimme der angesehensten Kirchen für sich zu gewinnen, und wandte sich nach Antiochien, Alexandrien und Carthago. Cyprian jedoch, früher zwar selbst strengeren Grundsätzen über Kirchenzucht geneigt, obwohl keineswegs den über-

---

1) Cypr. epp. 41 — 52.; Dionys. Alex. bei Euseb. h. e. VI, 45.; VII, 8.; Novatian bei Socrat. h. e. IV, 28., und Pacian. episc. Barcel. — im 4ten Jahrh. — epp. 3 contra Novatianorum errores in der Bibl. max. patr. T. IV.

2) Wir haben von Novatian auch noch eine Schrift de trinitate oder de regula fidei (mit befindlich in der Pariser Ausgabe von Tertullians Werken).

triebenen Novatianischen, späterhin aber nach eigener Ueberlegung und Berathung mit den afrikanischen Bischöfen wegen der damals so großen Zahl der Lapsi etwas veränderter Ansicht, erklärte als ein Freund der Ordnung und des Rechts sich gegen die Novatianer, und ein Gleiches that auch Dionysius von Alexandrien. Dennoch pflanzte die Parthei der Novatianer als eine abgesonderte Secte sich bis in die folgenden Jahrhunderte fort. — Ihr Grundsatz war, daß keiner, welcher das Taufgelübde durch eine grobe Sünde verletzt habe, und deshalb excommunicirt sei, — wenn ihm auch die Möglichkeit bleibe, von der göttlichen Barmherzigkeit Vergebung zu erlangen, — je wieder durch die Kirche der Sündenvergebung versichert, je wieder, auch nach vollbrachter Kirchenbuße, in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden dürfe, und daß jede Gemeinde, welche hiegegen handle, den Charakter einer reinen christlichen Gemeinde (daher die Novatianer mit dieser Separatisten-Ansicht von ihrer vermeintlich ganz reinen Kirche — vgl. §. 72. — auch *οἱ καϑαροί*) verliere.

3. Meletianisches Schisma in Aegypten, im Anfang des 4ten Jahrhunderts.

Ueber die Entstehung dieser Spaltung sind die Nachrichten der Alten getheilt. Epiphanius (haer. 68.), der aber für sich allein nicht ganz glaubhaft ist, gibt an, daß Meletius, Metropolit von Lycopolis in Thebais, sich deshalb von seinem höheren Metropoliten Petrus von Alexandrien getrennt und eine Parthei gestiftet habe (in der Diocletianischen Verfolgung, 306), weil er die Lapsos nicht vor wiederhergestellter Ruhe, Petrus aber schon vorher, zur Kirchenbuße habe zulassen wollen. Athanasius dagegen, ein Zeitgenosse des Meletius (apologia contra Arian. §. 59.), und Socrates (h. e. I, 6.) erzählen, die Spaltung sei daher entstanden, daß Meletius, weil er geopfert, und um anderer Vergehungen willen von Petrus entsetzt worden sei, aber Anhang gefunden habe. Endlich nach einem Briefe des Petrus selbst (der freilich nicht alle Vorwürfe gegen Meletius enthalten zu haben braucht) — in Gallandi Bibl. patr. T. IV. p. 109. —, und nach Theodoret (h. e. I, 9. und haer. fabb. IV, 7.) und Sozomenus (h. e. I, 23.) soll Meletius, ein übermüthiger Mann, in des Petrus Kirchengebiet eingegriffen, und namentlich, nach einem Briefe des Bischofs Phileas von Thmuis an Meletius (bei Galland. l. l. p. 67.), unbefugt Ordinationen darin vorge-

nommen haben. — Nach alle dem ist wohl am wahrscheinlichsten die Spaltung im Allgemeinen so entstanden, daß Meletius, ein übermüthiger Mann und wenigstens vor seinem Gewissen selbst ein ehemaliger Lapsus, der nun mit um so größerer Strenge, im Gegensatz gegen eine gewiß zeitgemäße Milde des Alex. Bischofs Petrus, die Lapsos richten wollte, deshalb und vielleicht auch aus anderen Gründen die vom Bischof von Alexandrien behaupteten und späterhin zu Nicäa, 325, demselben bestätigten höheren Metropolitanrechte über ganz Aegypten nicht respectirte, vom Petrus entsetzt ward, und widerspenstig eine Parthei stiftete. Das Concil zu Nicäa versöhnte zwar äußerlich beide ägyptische Partheien; es blieben aber immer noch gegen 100 Jahre Geistliche in Aegypten, welche die höhere Metropoliten-Autorität des Bischofs von Alexandrien nicht anerkennen wollten (vgl. §. 71, 3.).

Dritter Abschnitt.

Christliches Leben und Cultus.

Erstes Capitel.

Christliches Leben.

§. 35.

Die christliche Kirche, zu allen Zeiten das Salz der Erde, mußte besonders in den ersten Jahrhunderten als die leuchtende Stadt auf dem Berge erscheinen, weil damals nicht nur keine äußeren Vortheile, sondern vielmehr Opfer und Gefahren aller Art und sichere Schmach und Leiden mit dem Bekenntnisse Christi verbunden, und bei weitem die meisten seiner Bekenner, je mehr Selbstverleugnung schon das äußere christliche Bekenntniß damals forderte, darum aufrichtige und treue Bekenner waren. Freilich auch damals schon, — und je mehr die christliche Kirche zu Ruhe und Wohlstand gelangte, um so mehr, — weil nichts, was in der verderbten Natur des Menschen erscheint, sich völlig rein zu bewahren vermag, gab es manche unächte Beimischung um den ächten Kern; zur Scheidung aber diente die ernste Kirchenzucht, und die christlichen Apologeten, ein Justin (apol. II. al. I.), Tertullian (an vielen Orten, auch ad natt. I, 4.), Origenes (c. Cels.

I, 67.), durften freudig im Angesicht der feindseligen Heiden es wagen, die Lästerer und Verfolger auf das Leben der Christen und auf die wunderbare Umwandlung durch göttliche Kraft hinzuweisen, die aus Wollüstigen Reine, aus Geizigen Mildthätige, aus Fluchern Beter, aus Feinden der Freunde Freunde der Feinde gemacht, die Jähzorn in Sanftmuth, Liederlichkeit in Ordnung der Sitten, tausendfache Laster in tausendfache Tugend umgebildet habe [1]).

Das Leben der Christen war Ein großes Ganze, beseelt durch den Heiligen Geist; „sie leben im Fleische, aber nicht nach dem Fleische; sie wohnen auf der Erde, sie leben aber im Himmel; was im Körper die Seele ist, das sind in der Welt die Christen" (Epist. ad Diognet.). Besonders aber war gleicherweise von zwei Seiten das Leben der Christen auch äußerlich ausgezeichnet, von Seiten der Liebe, wie von Seiten des Ernstes. Das wesentliche Bild der ersten Gemeinde, die, „Ein Herz und Eine Seele, alle Dinge gemein hielt" (Apg. 4, 32; 2, 44 ff.) [2]), spiegelte auch in den folgenden sich ab. Menschen aus den verschiedenartigsten Völkern, die sich noch nie gesehen hatten, erkannten, wie an geheimen Kennzeichen, und liebten augenblicklich sich als Brüder [3]). Bruder und Schwester, so nannten sich alle, die in Christo es waren, und denen im Gegensatz gegen frühere heidnische Zerrissenheit oder jüdische Selbstsucht auch der Name theuer seyn mußte, und der heilige Bruderkuß vor der Communion war nicht (noch nicht) eine leere Form,

---

1) Die durchs Christenthum gewirkte Umwandlung schildert besonders schön an seinem eignen Beispiele Cyprian. epist. ad Donatum.

2) Die Art aber dieser Gütergemeinschaft der ersten Gemeine wird wohl deutlich genug durch die Worte charakterisirt (Apg. 4, 32.): „Keiner sagte von seinen Gütern, daß sie sein wären, sondern es war ihnen Alles gemein", so wie durch die Worte des Petrus an den Ananias Apg. 5, 4., welche Stellen einen Maaßstab zur Auslegung der übrigen darbieten. Es war demzufolge nicht nur nicht absolute, vielmehr relative, sondern auch Gütergemeinschaft nicht sowohl oder wenigstens nicht zunächst der That, als dem Sinne nach. (Unbedingter gefaßt, würde die Gütergemeinschaft der ersten, gerade vorzugsweise armen und von Fremden besuchten, Gemeine jedenfalls wenigstens als nirgend sonst von den Aposteln angerathen feststehen.)

3) „Occultis — sagt der Heide Octavius bei Minucius Felix c. 9. — occultis se notis et insignibus noscunt, et amant mutuo paene antequam noverint."

ein bedeutungslos oder falschdeutig gemißbrauchtes Zeichen [1]). Reisende Christen, und die Armen, Alten, Kranken, Wittwen und Waisen der Gemeinde [2]) wurden sorgfältig verpflegt (durch wöchentlich oder monatlich gesammelte Collecten; vgl. Justin. M. apol. I. c. 6. und Tertull. apol. c. 39.), und mit Freuden waren wohlhabendere Gemeinden bereit, auch entfernter bedrängter Brüder in thätiger Liebe zu gedenken [3]). Alle diese Liebe aber war nicht ein weichliches, von heiligem Ernste geschiedenes Gefühl. Warfen ja doch die Heiden im Gegentheil beständig den Christen ihren finsteren Ernst vor [4]); und wenn die Verschmähung der den Heiden liebsten Freuden der Sünde dies war, mit Recht. Große üppige Gesellschaften, öffentliche ausgelassene Lustbarkeiten, Tanz, alles Schauspiel [5]), verschmähten die Christen [6]), deren Ziel ein höheres, deren Freude eine wahrhaftigere war [7]).

---

1) Ein äußeres Zeichen vielmehr der inneren christlichen Philadelphie war dies osculum pacis, und wenn schon hin und wieder ein Mißbrauch desselben als einer Sache bloßer Form hervortrat, so straften christliche Kirchenlehrer dies ernst. Vgl. Clem. Alex. Paedagog. lib. III. p. 256 sq.

2) In der Mitte des 3ten Jahrh. z. B. sorgte die römische Gemeinde für mehr als 1500 Wittwen, Arme und Kranke (Euseb. h. e. VI, 43, nach einem Briefe des Bisch. Cornelius).

3) So sammelte Cyprian zu Carthago über 4000 Thaler nach unserm Gelde (sestertia centum millia nummorum) für gefangene Numidische Christen (Cypr. ep. 60.).

4) Als seien sie darum auch „infructuosi in negotiis" (Tertull. apol. c. 42.). Tertullian lehnt diesen Vorwurf treffend mit den Worten ab (l. c. cap. 43.): „Plane confitebor, quinam, si forte, vere de sterilitate Christianorum conqueri possunt; primi erunt lenones, perductores, aquarioli; tum sicarii, venenarii, magi ...; his infructuosos esse, magnus fructus est."

5) Mit gewisser Vorliebe wandte sich der christliche Ernst auf Verpönung des Schauspiels, nicht blos des grausamen (Irenaeus adv. haer. I, 6.), sondern eines jeden (Tertull. de spect. c. 15. 23. 26.; apologet. c. 38.; Minuc. Felix Octav. c. 12.), so daß die Heiden dies selbst als ein Schibboleth des Christenthums betrachteten (Tert. de spect. c. 24.); noch strenger war dann das Schauspielergeschäft verpönt (Cypr. epist. 6. ad Euchrat.; vgl. Concil. Illiberit. can. 62.).

6) Kein Wunder, daß so die Christen auch dem Heiden in Minuc. Felix Octavius c. 8. als eine „latebrosa et lucifuga natio, in publicum muta, in angulis garrula" erscheinen konnten.

7) „Jam nunc — sagt Tertullian de spectaculis c. 29., indem er die höhere Freude der Christen darstellt — jam nunc si putas delectamentis exigere spatium hoc, cur tam ingratus es, ut tot et ta-

Ja wer als Heide ein ernst christlichen Grundsätzen widerstreitendes Gewerbe geführt hatte, — das Gewerbe (Tertull. de idololatria) der Zauberei, Sterndeuterei, Götzenbildnerei, Schauspielerei [1]), — mußte vor der Taufe es aufgeben, und ward, war er arm, von der Gemeinde zum Beginn eines neuen unterstützt. All solchem heidnischen Wesen, „diabolo et pompae et angelis ejus“ [2]), hatten alle Christen schon bei der Taufe entsagt, und dies ernste sacramentum militiae christianae hielten

---

les voluptates a Deo contributas tibi satis non habeas, neque recognoscas? Quid enim jucundius, quam Dei patris et Domini reconciliatio, quam veritatis revelatio, quam errorum recognitio, quam tantorum retro criminum venia? Quae major voluptas, quam fastidium ipsius voluptatis, quam seculi totius contemptus, quam vera libertas, quam conscientia integra, quam vita sufficiens, quam mortis timor nullus; quod calcas deos nationum, quod daemonia expellis, quod medicinas facis, quod revelationes petis, quod Deo vivis? Hae voluptates, haec spectacula Christianorum, sancta, perpetua, gratuita; in his tibi ludos Circenses interpretare, cursus seculi intuere, tempora labentia, spatia dinumera, metas consummationis exspecta, societates ecclesiarum defende, ad signum Dei suscitare, ad tubam angeli erigere, ad martyrii palmas gloriare. Si scenicae doctrinae delectant, satis nobis literarum est, satis versuum est, satis sententiarum, satis etiam canticorum, satis vocum, nec fabulae, sed veritates, nec strophae, sed simplicitates. Vis et pugillatus et luctatus? Praesto sunt, non parva, sed multa. Adspice impudicitiam dejectam a castitate, perfidiam caesam a fide, saevitiam a misericordia contusam, petulantiam a modestia obumbratam, et tales sunt apud nos agones, in quibus ipsi coronamur. Vis autem et sanguinis aliquid? habes Christi. Quale autem spectaculum in proximo est adventus Domini jam indubitati, jam superbi, jam triumphantis? Quae illa exsultatio angelorum, quae gloria resurgentium sanctorum, quale regnum exinde justorum, qualis civitas nova Hierusalem!“ cet.

1) Ueber den Soldatenstand im Heere der heidnischen Kaiser urtheilte man verschieden (vergl. Tertull. apolog. c. 42. und anders de corona mil.), und auch die Uebernahme obrigkeitlicher Aemter des heidnischen Staats negirte nur ein Theil der Christen gänzlich (vergl. Tertull. apolog. c. 38.), ein anderer bedingt (vergl. Concil. Illiberit. c. 56.).

2) Tertull. de spectaculis c. 4. (Nach der genaueren Formel Constitt. apost. VII, 41. erklärte der Täufling: ἀποτάσσομαι τῷ Σατανᾷ καὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ καὶ ταῖς πομπαῖς αὐτοῦ καὶ ταῖς λατρείαις αὐτοῦ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ καὶ ταῖς ἐφευρέσεσιν αὐτοῦ καὶ πᾶσι τοῖς ὑπ' αὐτόν.)

wackere milites Dei et Christi contra caplas diaboli [1]) ihr Leben hindurch heilig.

Es gab auch Einzelne unter den Christen, welche nach ihrem Austreten aus dem heidnischen Sündendienste in der Taufe von einer solchen Begeisterung für eine gänzliche Hingebung an Gott erfüllt wurden, daß sie nun allem Irdischen entsagten, ehelos lebten, ihr Vermögen zu frommen Zwecken verwandten, sich von sehr dürftiger Kost ernährten, und was sie dabei vom Ertrag ihrer Händearbeit erspärten, unter die Armen vertheilten. Diese alten Ἀσκηταί, Continentes, lebten mitten in den Gemeinden, oder doch, wie besonders in Aegypten, nahe bei Städten und Dörfern in freier Vereinigung, mit ihrer geistlichen Erkenntniß und Erfahrung den Brüdern dienend [2]). — Das erste in dieser Periode noch ganz einzeln stehende Beispiel eines Anachoreten oder Einsiedlers war Paulus aus dem ägyptischen Theben, welcher, als 15jähriger Jüngling in der Decianischen Verfolgung auf ein benachbartes wüstes Gebirge geflüchtet, hier das einsame Leben lieb gewann und beibehielt; gest. erst 340, über 100 Jahre alt [3]). Erst mit seinem Tode ward durch Antonius, der seinen Leichnam in Gestalt eines Betenden fand und ihn bestattete, sein Beispiel unter den Menschen bekannt. — Im Allgemeinen gewährte der blühende Zustand des christlichen Lebens in dieser Periode mönchischen Tendenzen noch keinen Anhalt und keine Nahrung [4]).

---

1) Vgl. Tertull. ad mart. c. 3.; auch Ignat. epist. ad Polyc. c. 6. (ἀρέσκετε, ᾧ στρατεύεσθε, ἀφ᾽ οὗ καὶ τὰ ὀψώνια κομίζεσθε· μή τις ὑμῶν δεσέρτωρ εὑρεθῇ.)

2) Unter den alten Asceten war ein besonders geachteter Theil die sogenannten παρθένοι, virgines, Männer, wie Weiber (Tertull. de cultu feminar. II, 9.), durch deren Praxis die Meinung von der ganz besonderen Heiligkeit des Cölibats schon damals sich einigen Eingang bahnte (Concil. Illiber. can. 33.). Jene Virginalität nahm übrigens theilweise beim weiblichen Geschlechte mitunter eine sehr eitle (Cyprian. de habitu virginum vergl. mit Tertull. de virgg. vel. c. 14.), ja bei den nachher sogenannten Subintroductae, συνείσακτοι, (Gehülfinnen, ohne Gattinnen zu seyn), eine bedenklich kühne Gestalt an (Cyprian. epist. 62. ad Pompon.).

3) Hieronymi vita Pauli Eremitae.

4) Sehr treffend bekämpft die ganze, eine bevorzugte Geltung anstrebende, äußerlich ascetische Richtung Clemens Alex. Strom. III. p. 446., sowie in der Schrift Quis dives salvetur; auch Hermae Pastor lib. III. simil. 5.

Zweites Capitel.

Christlicher Cultus.

§. 36.

Gottesdienstliche Versammlungen der Christen.

Das ganze Leben der Christen, als „Ein großes zusammenhängendes Gebet" (Origen. de orat. c. 12.), sollte ihr wahrer Gottesdienst seyn. Zur Erhaltung und Förderung des christlichen Glaubens und Lebens waren doch aber auch besondere religiöse Zusammenkünfte nothwendig, welche, natürlich zwar keinesweges ohne äußere Mittel, wohl aber ohne etwa durch die äußeren sinnlichen Mittel die Theilnehmer zu der Täuschung zu führen (Orig. c. Cels. VIII, 20 sqq.), als werde Gott durch etwas Aeußerliches verehrt, sich innerlich stärkend an das ganze Glaubensleben anschlössen. Zuerst — diese Schilderung von den ersten gottesdienstlichen Versammlungen der Christen gibt uns Justinus Martyr (apol. II. p. 98. ed. Col.), verglichen mit Tertullian (apologet. c. 39; vgl. auch Plinii ep. ad Trajan., oben §. 23, 1.), — zuerst wurde ein Stück der h. Schrift A. oder N. T. vorgelesen; (Anfangs blos aus dem A. T., vornehmlich den Propheten, bald aber — schon zu Justins Zeit — auch aus dem N. T., zuerst den Evangelien, dann auch den apostolischen Briefen [1]), und zwar in der Sprache, die alle verstanden, also im römischen Reiche griechisch oder lateinisch [2]), und wo keine von beiden Sprachen allen geläufig war und doch die nöthige Uebersetzung noch fehlte, mit Hülfe von eigens angestellten Hermeneuten [3])); dann hielt der Bischof oder ein Presbyter eine

---

1) In dieser Periode fand mitunter auch kirchliches Vorlesen mancher anderen Schrift außer der h. Schrift statt, über die das kirchliche Urtheil noch nicht ganz fixirt war, z. B. des Hirten des Hermas (Euseb. h. e. III, 3.), des 1. Briefs des Clem. Rom. (Euseb. h. e. III, 16.) u. dgl., später nur der canonischen Schriften, ohne daß jedoch das Verbot des Vorlesens akanonischer (Concil. Hippon. von 393 can. 36.) vollkommen streng beobachtet worden wäre.

2) Lateinische Uebersetzungen des N. T. waren nach Augustins Zeugnisse (de doctrina christ. II, 11.) schon sehr frühzeitig mancherlei entstanden. Vgl. m. Einl. ins N. T. (§. 27. Alte lat. Uebersſ.) S. 138 f.

3) Auch zum Privatlesen der Bibel wurden in der alten Kirche alle ermahnt; wer selbst keine Bibel besitze, solle beim Bischof sie lesen. — Vgl. C. W. F. Walch Vom Gebrauch der h. Schrift in den 4 ersten Jahrhh. Lpz. 1779.

erbauende und belehrende Ansprache nach Anleitung des Schrifttextes mit praktischer Anwendung des Vorgelesenen; hierauf erhoben sich alle und beteten, für sich, für das Heil der Kirche, für die Bekehrung aller Menschen, für die Obrigkeit und für die öffentliche Ruhe; dann ertheilten sie einander den christlichen Bruderkuß; nun hielt der Bischof ein Weihe- und Dankgebet, worein alle durch ihr Amen einstimmten, und endlich wurde die Communion ausgetheilt, an welcher alle Getaufte (nur die Excommunicirten nicht) Theil nahmen. Schon in den ältesten Zeiten (nach Christi und der Apostel eignem Beispiel [Matth. 26, 30.; Apg. 16, 25.] und Wort [Jac. 5, 13.; Eph. 5, 19.; Col. 3, 16.]) wurde diese ganze gottesdienstliche Feier [1]) auch durch den Gesang geistlicher Lieder, theils alttestamentlicher Psalmen und biblischer Hymnen (darunter frühzeitig auch des s. g. τρισάγιον Jesaias 6, 3. [2]), sowie nach Apok. 1, 6 der s. g. kleinen [3]) und Luc. 2, 14 der großen Doxologie), theils besonderer zu diesem Zweck verfertigter Lob- und Danklieder [4]), gehoben [5]).

§. 37.

Versammlungsorte.

Das Evangelium war fest gegründet auf die Offenbarung des Alten Test., und sollte von den Dächern gepredigt werden. So war die erste ordentliche Versammlungsstätte der Christen — ohne Privatorte auszuschließen, die durch das Pfingstereigniß geweiht und verherrlicht waren (Apg. 2, 1. 2.) — der Tempel zu Jerusalem (Apg. 2, 46.). Als er bald aufgegeben werden mußte, blieben Anfangs nur Säle in Privathäusern zu den gottesdienstlichen Versammlungen den Christen noch übrig [6]). Nach und nach wurden nun hierin manche zweckgemäße Vorrichtungen

1) Sowie auch die häusliche Erbauung nach Tertull. ad uxor. II, 9.

2) S. J. Baumgarten Historia Trisagii. Hal. 1744. 4.

3) Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto in secula seculorum. Amen. (Const. ap. VIII, 12.).

4) Vgl. Euseb. h. e. V, 28 mit Plin. l. l.

5) Vgl. über die Art und Weise des ältesten Gesanges Constitt. apost. II, 57 (ἕτερός τις τοῦ Δαβὶδ ψαλλέτω ὕμνους, καὶ ὁ λαὸς τὰ ἀκροστίχια ὑποψαλλέτω).

6) Vgl. 1 Cor. 16, 19. 20; Röm. 16, 5; Philem. 2. mit Acta Justini M. §. 3.

getroffen, vornehmlich ein erhöhter Platz für den Redner (suggestus, pulpitum) und ein Tisch zur Austheilung des h. Abendmahls eingerichtet, letzterer schon am Ende des 2ten Jahrh. ara, altare, genannt. Erst mit dem 3ten Jahrh. sodann [1]) wurden besondere und unter Diocletian zum Theil prachtvolle kirchliche Gebäude für die Christen angelegt [2]).

Gern, im Andenken an ihre Märtyrer, versammelten sich die Christen in dieser Periode auch an ihren Begräbnißstätten (κοιμητήρια, dormitoria), die zuweilen (kunstvoll namentlich bei Rom [3])) auch wohl in unterirdischen Gängen gebauet waren, und daher besonders in Zeiten der Verfolgung zum Versammlungsorte sich eigneten.

Der Gebrauch der Bilder war von den ersten christlichen Kirchgebäuden schon als scheinbare Annäherung ans Heidenthum entfernt. Man meinte in sinnlichen Bildern Entwürdigung des geistigen Charakters des Christenthums zu finden, und berief sich auf den Buchstaben des Alt. Test. Jene Verwerfung der Bilder war ja auch in der That dermalen im Gegensatz gegen das Heidenthum natürlich und heilsam; das Christenthum würde sonst schon in der ersten Periode seiner Entwickelung heidnische Elemente in sich haben aufnehmen müssen. Der erste Gebrauch religiöser Bilder fand bei Christen im häuslichen Leben statt, indem sie an die Stelle der heidnischen Bilder auf Bechern, Ringen ꝛc. christliche setzten mit symbolischer Bedeutung, wie (Tertull. de pudicit. c. 7.) das Bild eines Hirten, der ein Lamm auf seinen Schultern trägt, das Bild einer Taube (Clem. Alex. Paedag. III. p. 246 sq.), eines gen Himmel segelnden Schiffes, eines Ankers, einer Laute, eines Fisches (letzteres in Beziehung theils auf den geistlichen Fischfang, theils auf die Wiedergeburt aus dem Taufwasser, theils auf das Monogramm ἰχθύς [4]), d. i. Ἰ-ησοῦς Χ-ριστὸς Θ-εοῦ Υ-ἱὸς Σ-ωτήρ). Diese Bilderanwendung im häuslichen Leben war die Veranlassung, daß wohl schon im 3ten Jahrh. auch in manchen Kirchen Bilder gebraucht wurden [5]), welchen Gebrauch aber die Synode zu Elvira (Illiberis)

1) Vgl. Tertull. de idololatr. c. 7.

2) Sie führen schon bei Clemens Alex. Strom. VII. p. 846 den Namen ἐκκλησίαι (bei Euseb. h. e. VII, 30. οἶκοι ἐκκλησιῶν Kirchgebäude); sonst heißen sie auch κυριακά, προσευκτήρια, im 4. Jahrh. auch templa u. s. w.

3) Hieronymus in Ezechiel. 40.

4) Vgl. Tertull. de bapt. c. 1.

5) Man begann so schon jetzt, mit dem sich immer mehr vollendenden äußeren Siege des Christenthums über das Heidenthum so natürlich, den Sinn des alttestamentlichen Gesetzes factisch zu bestimmen durch Hinweisung auf das viele Bildliche in der göttlichen Offenbarung, so wie auf das von Gott selbst gegebene Abbild seines Wesens schon im A. B. (1 Mos. 1,

in Spanien 305 Can. 36. beschränkte [1]). Frühzeitig fand auch die sinnliche Darstellung des Kreuzeszeichens unter den Christen im häuslichen (Tertull. de cor. mil. c. 3. vgl. de orat. c. 29.) und dann auch im kirchlichen Leben Eingang [2]), und schon im 3ten Jahrh. scheinen Manche demselben eine übernatürliche Kraft zugeschrieben zu haben. [3])

§. 38.

Christliche Versammlungszeiten und Feste.

Durch das Andenken an die großen Thatsachen des Evangeliums ist dem Christen jeder Tag geheiligt, und so kam auch die erste Gemeinde täglich zu gemeinschaftlicher Erbauung zusammen (Apg. 2, 46.) [4]). Vorzugsweise Ein Tag der Woche aber, wie schon von Anfang an ein solcher — ein göttliches Denkmal der vollendeten Schöpfung, der geschehenen Geburt des Alls aus dem Nichts durch göttlichen Willen, des begonnenen Werks göttlicher Erbarmung — durch eigne göttliche That vorbildlicher heiliger Ruhe (1 Mos. 2, 2 f.) und demnächst (für Israel) durch Gottes bestimmtes Gesetz den Menschen geheiligt worden, war nach Vollendung des Alten Bundes mit dem Beginn des Neuen — jetzt ein göttliches Denkmal vollendeter neuer Schöpfung, geschehener Wiedergeburt aus Wasser und Geist, vollbrachten Werks göttlicher Erbarmung, — durch neue herrlichere göttliche That (der Auferstehung Christi und der Ausgießung des H. Geistes) und der Kirche demüthig freies Anerkenntniß des göttlichen Wollens und Waltens — hinfort also nicht mehr ein Sabbath in jüdischer Gesetzesknechtschaft, sondern ein Tag des HErrn in thatsächlich eben durch seine Feier be-

---

26.), zumal dann im N. in Christo; man wollte, wie alles rein Menschliche, so auch die Kunst zum Dienste Gottes geweiht wissen.

1) „Ne, quod colitur et adoratur, in parietibus depingatur."

2) Constitt. apost. VIII, 12. Vgl. J. Gretser De sancta cruce. Ingolst. 1606.

3) Vgl. übrigens überhaupt F. Münter Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen. Altona 1825. 2 H. 4. und and. Schr. (ob. S. 7. Anm. 3.); auch L. A. Muratori De templor. apud vett. Christ. ornatu (in dessen Anecdota T. I. p. 178 sqq.), P. E. Jablonsky De origine imaginum Christi in ecclesia (in s. Opp. ed. de Water. Lugd. B. 1809. vol. III.), und a. Schr.

4) Vgl. Constitutt. apost. II, 59. (ἑκάστης ἡμέρας συναθροίζεσθε . . ψάλλοντες καὶ προσευχόμενοι ἐν τοῖς κυριακοῖς); VIII, 35—39.

kundeter heiliger Geistesfreiheit (vgl. S. 165 Anm. 2.) — von neuem auch den Christen geheiligt [1]); und dazu brachte das Bedürfniß der geistig sinnlichen Menschennatur, so wie die Pflicht stets lebendigen Dankes für Gottes herrliche Erbarmung, es mit sich, daß man auch noch andere, wiederkehrende wöchentliche und besonders jährliche, Zeiten heiligem Andenken, hauptsächlich an die großen Thatsachen des Evangeliums, vorzugsweise feierte, damit ihre Feier auf alle übrigen Tage belebend zurückwirke.

1. In jeder Woche also war das große Fest der Christen der Sonntag, ἡμέρα τοῦ Κυρίου, dies dominica, geweiht dem Andenken an den auferstandenen — und in der alten Kirche (vgl. Barnab. ep. c. 15.) zugleich der Hoffnung auf den dereinst in Herrlichkeit wiederkehrenden — Christus, und auch dem Gedächtnisse der Ausgießung des H. Geistes. Die ersten Spuren der bereits im 2ten Jahrh. (vgl. Justin. apol. I. c. 67. [2]) und Plin. epp. X, 96. [3])) allgemein verbreiteten Sonntagsfeier finden sich schon Joh. 20, 26.; Apg. 20, 7.; 1 Cor. 16, 2., und noch deutlicher (selbst mit dem auszeichnenden Namen Tag des HErrn) Offenb. 1, 10.; vgl. Ignat. ep. ad Magnes. c. 9.; und schon am Ende des 2ten Jahrh. erkannte man Werkelarbeit am Sonntage für ein sündliches Gott-Versuchen (Tertull. de orat. c. 23. [4])). Als an einem Freudentage, ward am Sonntage nicht gefastet [5]) (Tertull. de cor. mil. c. 3.), und nur stehend, nicht knieend gebetet (Irenae. fragm. de pasch.). — Neben dem Sonntage hatten die Judenchristen aus dem Alten Bunde auch

---

1) Wer da bedenkt, wie die Eintheilung der Woche in sieben Tage unter allen Völkern des Alterthums sich findet, welchen Segen ferner der geheiligte siebente Tag im A. und N. Bunde über die Menschheit gebracht hat, und wie selbst in einer Zeit des empörendsten Unglaubens ein sonst zu Allem fähiges Volk, das alles Heiligen spottete, sich nicht für den 7ten den 10ten Tag unterschieben ließ: der wird auch darum mit gern die Heiligung dieses Tages nicht von Menschen ableiten, sondern von der gnädigen Herablassung Gottes.

2) Τὴν δὲ τοῦ ἡλίου ἡμέραν κοινῇ πάντες τὴν συνέλευσιν ποιούμεθα κ. τ. λ.

3) „quod essent soliti stato die .. convenire carmenque Christo quasi Deo dicere" cet.

4) „differentes etiam negotia, ne quem diabolo locum demus."

5) Die neutestamentliche Ermahnung zum Fasten nehmlich beachteten die alten Christen in christlicher Treue und evangelischer Freiheit.

die Feier des Sonnabends (τὸ σάββατον [1])) beibehalten, und so verbreitete sich von ihnen in der orientalischen Kirche der Gebrauch, auch den Sonnabend durch Nichtfasten ꝛc. auszuzeichnen [2]), da hingegen in der occidentalischen Kirche, im Gegensatz gegen Judaismus, der Sonnabend als Fasttag betrachtet wurde.

Als besondere wöchentliche Gedenktage galten der alten Kirche im steten Charfreitagsbewußtseyn noch Freitag und Mittwoch, zum Gedächtniß des Leidens Christi und der dasselbe vorbereitenden Umstände, und diese beiden Tage, Feria sexta (ἡ παρασκευή, parasceve, עֶרֶב שַׁבָּת) [3]) und quarta (ἡ τετράς), nach dem Bilde von der militia christiana Wachtage, dies stationum, genannt, wurden als Buß-, Bet- und Fasttage (semijejunia, bis Nachmittag 3 Uhr) mit Freiheit begangen [4]).

2. Die Feier christlicher Jahresfeste ist wahrscheinlich von den Judenchristen ausgegangen, im Anschluß an die beibehaltene jüdischchristliche Feier jüdischer Feste, deren Bedeutung die Kirche aber verklärte, und deren Analogie sie bald durch Vermehrung der Feste überschritt. Das erste Jahresfest war:

a. das Osterfest, das Passah, zur Feier des Todes- und der Auferstehung des HErrn [5]).

In Betreff der Zeit der jährlichen Passahfeier, womit dann wesentlich auch die Feier selbst [6]) zusammenhing, entstand eine Verschiedenheit zwischen dem heidenchristlich- und dem jüdischchristlich influirten Geiste, zwischen den abendländischen und anderen heidenchristlichen Gemeinden einerseits und den jüdischchristlichen und den mit ihnen in näherer Berührung stehenden

---

1) Constitutt. apost. II, 59; VII, 23. u. Can. apost. 68.

2) Schon diese Feier des Sonnabends ist ein deutliches Zeugniß dafür, wie fern die alte Kirche davon war, bei der Sonntagsfeier etwa die alte Sabbathsfeier geradezu herüberzunehmen.

3) S. Routh. Reliqu. sacr. III, 343.

4) Nur die Montanisten machten die einzelnen Feierstücke dieser Tage gesetzlich, und dehnten insbesondere auch das Fasten aus (Tertull. de jejun. c. 1.).

5) Der Name πάσχα (פֶּסַח, פַּסְחָא) bedeutete zunächst das jüdische Passahmahl und das darauf folgende Fest, dann auch im Allgemeinen Christi Todes- und Auferstehungsfest (Tertull de jejun. c. 14.; als den dies paschae bezeichnet Tertullian ebensowohl de orat. c. 14. den Todestag, als de cor. mil. c. 3. den Auferstehungstag).

6) Ueber diese mehr bei Per. II.

kleinasiatischen Gemeinden andererseits [1]). Letztere (Euseb. h. e. V, 23.) wollten die jüdische Passahmahlzeit beibehalten wissen, wie ja auch Christus sie gehalten habe, und hielten sie also in der Nacht vom 14ten des jüdischen Monats Nisan auf den 15ten. Am Tage darauf, welcher Wochentag es auch seyn mochte, feierten sie nun das Andenken an das Leiden Christi (*πάσχα σταυρώσιμον, παρασκευή*), und zwar, wie alle Christen, mit Fasten, und am dritten Tage das Auferstehungsfest (*πάσχα ἀναστάσιμον*). Erstere hingegen gingen davon aus, daß man keineswegs die jüdische Passahmahlzeit beizubehalten brauche, ja, weil ein solches Mahl in der Buß- und Fastzeit in den Tagen der Erinnerung an den Tod Christi [2]) etwas sehr Unpassendes sei, nicht einmal wohl beibehalten dürfe. Sie setzten an die Stelle der Passahmahlzeit eine Communion bei Anbruch des Auferstehungsfestes. Ueberdies feierten diese Gemeinden das Fest der Auferstehung Christi immer wieder an einem Sonntage, und das seines Todes immer wieder an einem Freitage. — Die jüdisch christliche Zeitbestimmung auf Grund der evangelischen Relationen über den Tag des Todes Christi und sein letztes Mahl unmittelbar vor seinem Leiden eines eigentlichen Irrthums zu zeihen (als wäre jenes Mahl nicht das wirklich jüdische, sondern ein stellvertretendes Passahmahl gewesen), muß allerdings als eine Unmöglichkeit erscheinen. Irrig war bei derselben nur der Anspruch auf bleibende Beibehaltung, den sie an jüdische Sitte oder an Jesu irgendwelche Accommodation an eine solche machte. Jedenfalls aber war die heidenchristliche Ansicht und Praxis in ihrer Totalität die des freien Geistes der christlichen Kirche würdigere, mit der inneren Verheißung dereinstiger alleiniger kirchlicher Geltung, so schwer dieselbe auch in ihrer ersten geschichtlichen Genesis vollkommen zu verfolgen ist [3]).

---

1) Vgl. C. A. Heumann Vera descriptio priscae contentionis de vero paschate in s. Nova sylloge dissertt. P. I. p. 156 sqq. und Neander Erläuterung über die ältesten Passahstreitigkeiten, im Kirchenhistor. Archiv 1823. St. 2. S. 91 ff.

2) Dies war die einzige in der ganzen Kirche als gesetzmäßig geltende Fastenzeit, woraus nachher das 40tägige Fasten, die Quadragesimal-Fastenzeit, wurde (Irenäus bei Euseb. h. e. V, 24).

3) Uebrigens bietet die größte Analogie mit der Schwierigkeit historischen Verständnisses der Osterfeier die Schwierigkeit historischen Verständnisses der Sonntagsfeier dar, welche sich zur Sabbathsfeier ungefähr ebenso

Jene Verschiedenheit des Gebrauchs kam zum ersten Male kirchlich zur Sprache um 160 zur Zeit eines Besuchs des Bischofs **Polycarpus** von Smyrna bei dem Bischof **Anicetus** von Rom (Euseb. h. e. V, 24.). Anicet berief sich auf die Tradition in der römischen Kirche, Polycarp darauf, daß er selbst noch mit dem Apostel Johannes ein Passahmahl gehalten habe (was übrigens auch noch keineswegs die spätere Kirche an diese Institution gebunden haben würde). Jeder blieb bei dem Gebrauch seiner Kirche; aber zum Zeichen der völlig ungetrübten brüderlichen Gemeinschaft bei dieser Differenz im Außerwesentlichen ließ Anicet in seiner Kirche den Polycarp der Abendmahlsfeier vorstehen. — Indeß entstanden in Kleinasien selbst Bedenklichkeiten über diesen Punkt; der jüdisch-christliche Gebrauch ward um 170 schriftlich angegriffen vom Bischof **Claudius Apollinaris** von Hierapolis, vertheidigt von **Melito** von Sardes; jedoch ohne daß daraus eine Kirchentrennung hervorgegangen wäre (Euseb. h. e. IV, 26.). Um 196 aber brach zwischen den kleinasiatischen und occidentalischen Bischöfen, vornehmlich **Polykrates** von Ephesus und **Victor** von Rom [1]), ein neuer ernstlicherer Streit aus (Euseb. h. e. V, 23. 24.), und **Victor** war so sehr des ehrwürdigen Beispiels seines Vorfahren Anicet uneingedenk, daß er den Gegnern die Kirchengemeinschaft aufkündigte. Dies war jedoch keineswegs der Sinn des ganzen Abendlandes, und namentlich **Irenäus** von Lugdunum und Vienna schrieb an ihn einen liebevollen, aber zugleich beschämenden Brief. — Noch am Schluß der Periode bestand die Discrepanz fort.

Zur Osterfeier kam

b. das **Pfingsten** hinzu, *Πεντηκοστή*, eigentlich (analog der jüdischen Pentekoste; s. S. 55) der 50ste Tag nach Ostern, zur Feier der Geistesausgießung und neuen Bundesstiftung. Man beging indeß in dieser frühen christlichen Zeit nicht **blos**, ja hie und da selbst nicht vorzugsweise, die eigentliche *πεντηκοστή* festlich [2]), sondern auch die ganzen 50 Tage vom

verhält, wie die heidnisch-christliche zur jüdisch-christlichen Ansicht über Ostern.

1) Auf letzterer Seite aber standen auch die Gemeinden in Cäsarea, Jerusalem, Pontus, Osrhoene, Corinth, Tyrus, Ptolemais, Alexandrien.

2) Daß aber damals (überhaupt vor dem Concil zu Elvira) der 50ste Tag selbst als eigentliches Pfingsten überhaupt noch gar nicht ausgezeichnet

Osterfeste an waren für die Christen als (allerdings sonach uneigentlicher) Πεντηκοστή, Pfingsten, Fest des funfzigsten Tages, zum Andenken an die Verherrlichung des auferstandenen Christus zur Ausgießung des H. Geistes, an die mächtigen Wirkungen des erhöhten Heilandes, eine Festzeit [1]). Täglich ward die Communion gefeiert, nicht knieend, sondern stehend gebetet, und nie gefastet.

c. Vor den beiden erstgenannten Festen trat, wie überhaupt vor Christi Tod und Auferstehung seine Geburt und vor der Wiedergeburt damals alle christliche Geburtsfeier [2]), das Weihnachtsfest noch zurück; doch feierte man dasselbe in dieser Periode ohne Zweifel schon in einzelnen Kirchen (vgl. Clem. Alex. Stromata I. p. 340 ed. Sylb. Col.), und wahrscheinlich zuerst im Abendlande. Eben so

d., aber höchst wahrscheinlich in entgegengesetzter Richtung, zuerst in Palästina und Syrien, das Fest zum Andenken an die Taufe Christi im Jordan und die erste Offenbarung seiner Messias würde, (sowie auch seines göttlichen Wesens in der Majestät des dreieinigen Gottes), später τὰ Ἐπιφάνια τοῦ Χριστοῦ, auch ἡ Ἐπιφάνεια, genannt [3]).

---

worden sei, sondern man blos ein 50tägiges Pfingsten gehabt habe, ist ein Irrthum, was Stellen, wie Tertull. de cor. mil. 3. („eadem immunitate a die paschae in Pentecosten usque gaudemus"), Synod. Illiberit. a, 305 Can. 43. („ut cuncti diem pentecostes celebremus"), Constitt. apost. VIII, 33, deutlich zeigen. Insbesondere hätte das Concil zu Elvira in seiner Bestimmung die Beschränkung des Pfingstens auf Einen Tag nicht voraussetzen können, wäre sie nicht schon in der Vorzeit begründet gewesen.

1) Derselbe Tertullian, der für die auszeichnende Feier des 50sten Tages Zeugniß gibt, zeugt auch für ein 50tägiges Pfingsten (de idolol. c. 14. fin.: „pentecosten implere non poterunt").

2) Auch vor dem Abendmahl die Taufe, die Kindertaufe wenigstens.

3) Das Weihnachtsfest ist historisch nachweislich zu Antiochien in Syrien nicht vor 376 eingeführt worden (s. Chrysostom. homil. 33. de die natali Christi), das Epiphanienfest aber, welches bei Chrysost. homil. in Epiph. §. 2. als ein altes Hauptfest der asiatischen Kirche erscheint, stand damals dort bereits in hohem Ansehen. Ebenso anderwärts im Orient, wogegen die afrikanischen Donatisten sich gegen das Epiphanienfest als orientalische Neuerung sträubten (Augustin. sermo 202. §. 2.). Nach Clemens von Alexandrien Strom. I. p. 340 ward schon zu seiner Zeit das Epiphanienfest von den Basilidianern daselbst gefeiert, und unstreitig von ihnen nicht zuerst. Kurz zuvor (l. c.) deutet Clemens aber auch auf eine Feier des Weihnachtsfestes hin von

c. Endlich gehörten zu den Jahresfesten dieser Periode auch die Gedächtnißtage der Märtyrer, dies natales oder natalitia martyrum, ἡμέραι γενέθλιοι oder τὰ γενέθλια τῶν μαρτύρων (als ihre Geburtstage für das höhere Leben). Am Jahrestage des Todes der Märtyrer versammelte sich die Gemeinde auf ihren Gräbern. Die Leidensgeschichte der Märtyrer wurde vorgelesen, der Märtyrer im Kirchengebete besonders gedacht, und im Bewußtseyn der dauernden Gemeinschaft mit den im Glauben Entschlafenen die Communion gefeiert [1]).

Die christlichen Versammlungen übrigens in dieser Periode wurden nicht allein bei Tage gehalten, sondern zuweilen auch in der feierlichen Stille und unter dem Schutze der Nacht, als Vigiliae, Pervigilia (deren Besuch aber die Synode zu Elvira 305 Can. 35. [2]) auf das männliche Geschlecht beschränkte). Am allgemeinsten verbreitet waren die Vigilien vor dem Ostermorgen (αἱ παννυχίδες, Vigiliae paschales; vgl. Tertull. ad uxor. II, 4; Constitt. ap. V, 19; Lactant. inst. VII, 19; Hieron. ad Matth. 25, 6), ein feierlicher Nachtgottesdienst, der mit Gesang, Schriftlesen und Predigt bis zum Ostermorgen währte [3]).

§. 39.

Feier der Sacramente.

Der gesammte christliche Cultus hatte seine Vollendung in der Sacramentsfeier, der concretesten Anwendung der vollen Weihnachts- und Osteridee auf jedes christliche Gemein- und

---

Seiten Einiger, worunter jene Gnostiker aus inneren Gründen gar nicht verstanden werden können. Jedenfalls hat Weihnachten seine erste Geltung im Occident erhalten, von wo — namentlich Rom — aus sich auch der 25. December als Tag der Feier verbreitete.

1) Als würdigen Zweck der Feier der Märtyrertage gibt die Gemeinde zu Smyrna unter M. Aurel an (bei Euseb. h. e. IV, 15.), daß sie dienen solle εἴς τε τῶν προηθληκότων μνήμην, καὶ τῶν μελλόντων ἄσκησίν τε καὶ ἑτοιμασίαν. Gegen den etwaigen Vorwurf einer übertriebenen Märtyrerverehrung sagt sie: Χριστὸν μὲν γὰρ υἱὸν ὄντα τοῦ θεοῦ προσκυνοῦμεν· τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς μαθητὰς τοῦ κυρίου καὶ μιμητὰς ἀγαπῶμεν ἀξίως . . . . . · ὧν γένοιτο καὶ ἡμᾶς συγκοινωνοὺς καὶ συμμαθητὰς γενέσθαι.

2) „Placuit prohiberi, ne foeminae in coemeterio pervigilent, eo quod saepe sub obtentu orationis latenter scelera committunt.“

3) Ziemlich allgemein war in der Kirche die Meinung verbreitet, daß einst in dieser Nacht Christus in Herrlichkeit wiederkommen werde (Lactant. u. Hieron. ll. cc.).

Einzelleben [1]). Diese Feier der Sacramente bildete so den innersten und tiefsten Theil des christlichen Cultus; ja sie ist nicht blos Cultus, sondern Concentration des ganzen christlich-kirchlichen Glaubenslebens in übermenschlichen, göttlichen Höhepunkten, und die doch zugleich in anbetungswürdigem Wunder der herablassendsten Liebe des HErrn auch eines Kindes Einfalt nicht übersteigen. In keiner christlichen Zeit aber hat man die Sacramente mit größerer innerer Ehrfurcht behandelt, als in den ersten Jahrhunderten, so wenig auch damals die Doctrin darüber schon dogmatisch fixirt genug war.

1. Taufe.

Alle Erwachsene, welche durch die Taufe die Aufnahme in die christliche Kirche erhalten wollten, wurden zuvor als Audientes, *Κατηχούμενοι*, durch Geistliche oder erleuchtete Laien, *Κατηχηταί*, Doctores audientium, zur Taufe vorbereitet [2]). Die der Taufe schon näheren Katechumenen mußten hiebei ein Glaubensbekenntniß, welches auf den Grund der Taufformel Matth. 28, 19. das Bekenntniß des Glaubens an Vater, Sohn und H. Geist mit mehreren oder wenigeren Erweiterungen und Erklärungen bei jedem der drei Artikel, mithin die wesentlichsten Punkte der christlichen Lehre enthielt im allgemeinen Gegensatz gegen Heiden, Juden und Häretiker, (die *Παράδοσις τῆς ἐκκλησίας*, *παράδοσις ἀποστολική* [3]), etwas später bei weitem am gewöhnlichsten *Σύμβολον ἀποστολικόν* genannt [4])), aus-

1) Die Pfingstidee vereint dann Taufe und Abendmahl in der Kirche und ihrem Wort und Geist.

2) Die Dauer des ganzen katechetischen Unterrichts bestimmte die Synode zu Elvira 305 Can. 42. auf zwei, die Constitt. apost. VIII, 32. auf drei Jahre.

3) „Apostolisch" nicht sowohl wörtlich und buchstäblich von den Aposteln überliefert, (denn die bei Kirchenlehrern der drei ersten Jahrhh. — vgl. Irenaeus adv. haer. I, 10 ; III, 4.; Tertull. de virgg. vel. c. 1., adv. Prax. c. 2., de praescrr. haer. c. 13.; Origen. de princc. prooem. §. 4.; Cyprian. ep. 71. u. a. — sich findenden Glaubensbekenntnisse dieser Art, so sehr sie in der Lehre übereinstimmen, weichen im Ausdruck theilweise sichtlich von einander ab), als vielmehr von den Aposteln selbst und seit der Apostelzeit überall vorgetragene Lehre enthaltend.

4) Unser apostolisches Symbolum steht nehmlich im engsten Zusammenhange eben mit den mancherlei Gestaltungen des ältesten Tauf-Glaubensbekenntnisses, der alten *παράδοσις ἀποστολική* (die ja auch Cyprian ep. 76 schon als symbolum bezeichnet). Das erste Bekenntniß des christlichen Glaubens überhaupt hatte als Grund der Kirche Petrus in Antwort auf die Frage des HErrn ausgesprochen (Matth. 16, 16). Ein ähnliches einfaches Glaubensbekenntniß wurde ohne Zweifel auch schon in

wendig lernen [1]), und es hernach unmittelbar vor der Taufe

der apostolischen Zeit vom Täuflinge abgelegt (vgl. 1 Tim. 6, 12; Apg. 8, 37; 1 Tim. 3, 16). Die einfachste, kürzeste Form war schon in der Taufformel selbst gegeben (Matth. 28, 19). Dies Bekenntniß, bei jedem der drei Artikel dem Bedürfnisse gemäß etwas mehr erweitert und erklärt, ward das s. g. **apostolische Symbolum**, dessen einfachste und kürzeste, und darum älteste und ursprünglichste Form das s. g. Symbolum Romanum war, die in der alten Kirche gebräuchlichste Form der römischen Kirche, die auch wesentlich die unsrige ist, neben welcher wir bei Rufinus (in s. Expositio in symbolum apostolic., worin überhaupt zuerst des „apostolischen Symboli" unter diesem Namen ausdrücklich gedacht wird) auch noch Bestandtheile eines Symb. Aquilejense und orientale finden. Das Symbolum apostolicum erweiset sich jedenfalls als ursprünglicher, als alle die in den ersten Jahrhunderten vorkommenden regulae fidei bei Irenäus, Tertullian, Origenes, Cyprian u. A., welche sämmtlich dem apostolischen Symbol an Festigkeit, Schlichtheit und Einfachheit nachstehen, deutlicher auch eine Beziehung nach außen haben, theils eine polemische gegen Irrlehrer, theils wenigstens eine grenzbestimmende zwischen Kirchenglauben und Speculation, und sich leicht entweder als eine Paraphrase oder als eine compendiarische Zusammenfassung des apostolischen Symbols zu zeigen scheinen. Allerdings führt man gegen die Wahrheit der Rufinischen Erzählung von der Abfassung des eigentlich so genannten apostolischen Symbols durch die Apostel selbst (daß die Apostel, ehe sie sich in Jerusalem von einander trennten, dasselbe festgesetzt hätten) nun mancherlei an: das Nichtvorhandenseyn im N. T. und bei den ältesten christlichen Schriftstellern, die Menge der Varianten, die Existenz verschiedener Recensionen, den Gebrauch der Form nach noch anderer Glaubensregeln in den ersten Jahrhunderten. Indeß heben sich alle diese Bedenken mehr oder minder, wenn das Symbolum, was doch wohl so gut als gewiß, lediglich für mündliche, nicht für schriftliche Zwecke in der ältesten Kirche da war. Jedenfalls documentirt sich die Materie als durchaus ächt apostolisch; ferner lag der Gebrauch stehender Formen überhaupt, wie schon die Gleichförmigkeit der drei synoptischen Evangelien zeigt, schon dem apostolischen Zeitalter nicht fern, die Form des apostolischen Symbols aber ist unter allen vorhandenen derartigen Formen die ursprünglichste; auch seine Autorität endlich ist historisch und kirchlich einzig in ihrer Art. So haben wir also vollkommenen Grund, das apostolische Symbolum als apostolisch zu betrachten und zu gebrauchen, mag es in seiner integrirenden Gestalt nun wirklich von den Aposteln selbst herrühren oder nicht. — Ueber das Symb. ap. vgl. J. **Pearson** Expositio symb. ap. (London 1659). Fref. 1691.; H. **Witsius** Exercc. sacr. in symb. ap. cet. ed. 3. Amst. 1697.; Petr. **King** Historia symb. ap. (London 1702.) Lips. 1706, und J. E. J. **Walch** Antiquitt. symb., quibus symb. ap. historia illustratur. Jen. 1772; in der Kürze meine Allg. christl. Symbolik. Lpz. 1839. S. 60—66, vorzüglich 2. Aufl. 1846. S. 68—81.

1) Es ward den Taufcandidaten nicht schriftlich, sondern nur mündlich mit-

ablegen [1]). Damit war auch zugleich die Ablegung der, schon im 2ten Jahrh. gebräuchlichen, sittlichen Verpflichtung (vgl. §. 35.) verbunden, wodurch der Täufling dem Teufel und seinem ganzen Wesen entsagte (Tertull. de spectacc. c. 4, vgl. Constitt. ap. VII, 41.) [2]).

Schon vor Ablauf dieser Periode ward aber auch der apostolische Ursprung der Kindertaufe, wenn, wie besonders im Orient, auch nur theilweise in der Praxis, doch in der Theorie allgemein in der Kirche anerkannt. Es läßt sich derselbe allerdings nicht streng beweisen; eine Menge einzelner neutestamentlicher Stellen aber, (Marc. 16, 16.; 9, 36 f.; Matth. 18, 6.; Marc. 10, 13 f.; Joh. 3, 5.; Apg. 2, 39.; 16, 33, u. a.; besonders 1 Cor. 7, 14.), — denen der Grundtext von Matth. 28, 19. keineswegs widerspricht, — verbunden mit besonnener Erwägung des schriftgemäßen Wesens der Taufe (Wiedergeburt, Tit. 3, 5.) und der angebornen allgemeinen menschlichen Verderbniß, der innigen Verbindung des Menschlichen und Göttlichen in Christo schon von dem ersten Beginn seines irdischen Daseyns an, der auch sonst nachweisbaren allerfrühsten Wirkung des H. Geistes auf den Menschen (Luc. 1, 41 ff.), des Charakters und irdischen Ziels der christlichen Heilsanstalt (für die Menschheit), des Verhältnisses des Neuen Bundes zum Alten (der Beschneidung namentlich), und des Gesammtinhalts der evangelischen Lehre (hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Taufe und Glauben, objectiv sich darbietender und subjectiv ergriffener Gnade insbesondere), auch der Taufe des Johannes auf den erst zu offenbarenden Christus, sowie mit christlich empirisch-psychologischer und pädagogischer Betrachtung, führt andeutungsweise mit Sicherheit zur Anerkennung des apostolischen Ursprungs einer (durch die Aufnahme der Kinder in elterliche, pathliche oder

getheilt in Anschließung an die ursprüngliche Art mündlicher neutestamentlicher Lehrüberlieferung und zur Nöthigung zu desto emsigerer Durchdenkung und Bewahrung, auch um so desto sicherer Mißbräuche des Symbols Seitens heidnischer und anderer Gegner abzuschneiden.

1) Und zwar in Antworten auf Fragen des Taufenden (Cypr. ep. 70. 76; Dionys. v. Alex. bei Euseb. h. e. VII, 9).

2) Von dieser Entsagungsformel, der abrenuntiatio diaboli, ist noch zu unterscheiden die spätestens seit dem 3ten Jahrh. sich daran anschließende, sonst bei den Energumenen gewöhnliche Bannungsformel, der Exorcismus (auf Grund von Eph. 2, 2), dessen erste ganz sichere Spuren man in dem Carthagischen Concil von 256 aber selbst auch schon bei Clemens von Alexandrien in der διδασκαλία ἀνατολική (Clem. Opp. II. p. 988) findet.

kirchliche, christliche Gemeinschaft) bedingten Kindertaufe; und es wäre auch gewiß undenkbar, wie ohne oder selbst im Gegensatz gegen apostolische Tradition schon im 3ten Jahrh. bei einem Origenes (homil. 14. in Luc., in Rom. 5, 9), Cyprian (epist. 59.) u. A. [1]) eine Institution, wie die Kindertaufe, welche seitdem von der allgemeinen Christenheit im Gegensatz gegen Schwärmerei von mancherlei Art zu aller Zeit entschieden behauptet worden ist, zu solcher Anerkennung hätte gelangen können. Für die entschiedene Anerkennung der Kindertaufe als apostolischer Institution schon im 2ten Jahrhundert liegt ein bedeutendes Moment (außer in der heftigen Polemik ihres einseitigen subjectiven Gegners Tertullian, de bapt. c. 18, der sie als gebräuchlich erwähnt) auch in der neuerlich regelmäßig gemißdeuteten Stelle des Irenäus adv. haer. II, 22, 4. [2]). — Die Kindertaufe gab wahrscheinlich die Hauptveranlassung zur Einsetzung von Taufzeugen, Sponsores, welche an der Kinder Statt das Taufglaubensbekenntniß ablegten (Tertull. l. c.) u. s. w.

Die Taufe ward ursprünglich durch Untertauchen verrichtet, im Namen des dreieinigen Gottes (von Marcion schlechthin im Namen Jesu) [3]). — Die Zeit der Taufe war ursprünglich gar nicht bestimmt. Seit dem 2ten Jahrhundert betrachtete man besonders Ostern (den Ostersabbath) und Pfingsten als Tauftermine (Tertull. de bapt. c. 19.), im Orient auch das Epiphanienfest [4]). Die Täuflinge erschienen in weißen Gewändern. — Bereits im Anfang des 3ten Jahrh. findet sich der Gebrauch der Salbung des Täuflings mit einem dazu besonders eingesegneten

---

1) Vgl. auch Constitt. apost. VI, 15: βαπτίζετε ὑμῶν καὶ τὰ νήπια.

2) Daß diese Stelle nicht blos die Idee, aus welcher die Kindertaufe von selbst hätte hervorgehen müssen, sondern die Kindertaufe selbst aussagt, hat erwiesen H. W. J. Thiersch, in Rudelbach und Guericke Zeitschr. für die ges. luth. Theol. 1841. Heft 2. S. 177 f. — Ueberhaupt vgl. über die Geschichte der Kindertaufe J. G. Walch Hist. paedobaptismi IV prior. saecc. Jen 1739, und G. Wall Hist. baptismi infantum, ex angl. lat. vert. Schlosser. Brem. 1748. Hamb. 1753. 2 PP.

3) Bei schwachen Personen, dem baptisma clinicorum, wandte man indeß auch schon im Alterthum die Taufe der Besprengung an, die Cyprian als vollgültig vertheidigt (ep. 76).

4) Die Zeit der Kindertaufe bestimmt Cyprian epist. 59. und eine Carthagische Synode vom J. 252 dahin, daß sie innerhalb des zweiten oder dritten Tages nach der Geburt geschehe.



Oele, *χρίσμα*, als Symbol der Idee von dem geistlichen Priesterthum der Christen (Tertull. de bapt. c. 7., Cypr. ep. 70). Viel früher schon (vgl. Apg. 8, 16. 17.) war als unzertrennliche Schlußhandlung [1]) mit der Taufe verbunden die Handauflegung des Geistlichen auf den Täufling, als Zeichen der religiösen Weihe und der Ertheilung des Geistes. Dieser Act, zeitig in seiner Bedeutung (nach Maßgabe von Apg. 8, 17.) besonders hervorgehoben (vgl. Cypr. ep. 72. 73. mit dem Werke de rebaptismate), und dann bald mit der Salbung verbunden [2]), ward aber seit dem 3ten Jahrh. als ein eigenes, nur vom Bischof zu verrichtendes Geschäft der Confirmatio oder Firmelung betrachtet, und nun blos, wenn der Bischof selbst die Taufe vollzog, noch zugleich mit dieser verrichtet.

Ein besonderer Streit in Betreff der Taufe, nehmlich über die Taufe der Häretiker, entstand in der Mitte des 3ten Jahrh. zwischen dem römischen Bischof Stephanus und Cyprian von Carthago, an welchen letzteren während des Streits, auf drei Carthagischen Synoden, 255 und 256, sich alle Gemeinden Nordafrika's ausdrücklich anschlossen. Cyprian behauptete, — auf Grund alter kleinasiatischer und nordafrikanischer (auch Alexandrinischer) Ueberlieferung [3]) —, daß die Taufe nur dann ihre rechte Gültigkeit habe, wenn sie in der wahren katholischen Kirche vollzogen worden, daß daher die in häretischen Gemeinden ertheilte Taufe ungültig sei, und ein zur katholischen Kirche übertretender Häretiker erst die rechte Taufe empfangen müsse [4]) (Cypr. epp. 70 sqq.); Stephanus dagegen, — auf Grund alter römischer Tradition — daß jede im Namen des dreieinigen Gottes, ja selbst nur Christi [5]), verrichtete Taufe objectiv gültig, daher die Taufe durchaus nicht zu wiederholen, sondern dem über-

---

1) Noch zu Tertullians Zeit (Tert. de bapt. c. 8. und de resurr. carn. c. 8.) bildete sie den Schlußact der Taufe.

2) Doch vollzog man auch ferner (nachweislich seit dem 4ten Jahrh.) unmittelbar bei der Taufe eine vorbereitende Salbung des Täuflings.

3) Tertullian namentlich hatte erklärt (Bapt. 15.): „Non idem Deus est nobis et illis (Haereticis), nec unus Christus est idem. Ideoque nec baptismus unus" cet.

4) „Non rebaptizari, sed baptizari a nobis, quicunque ab adultera et profana aqua veniunt abluendi salutaris aquae veritate" — Cypr. ep. 73.

5) Vgl. Neander K. G. Th. I, 2. S. 574 ff.

tretenden Häretiker nur durch Handauflegung des Bischofs die Aufnahme in die Kirchengemeinschaft, die Confirmatio der Taufe und der Heilige Geist zu ertheilen sei. Stephanus ging in seiner Heftigkeit so weit, die afrikanischen Gegner, wie er es schon im J. 253 mit den kleinasiatischen gethan, von der Kirchengemeinschaft auszuschließen; wofür er jedoch von Firmilian zu Cäsarea (Cypr. ep. 75.) und dem milden Dionysius von Alexandrien (Euseb. h. e. VII, 5.) ernsten Tadel erfuhr. In der Folge wurde eine mittlere, doch im Wesentlichen mehr römische Meinung (Can. 8. conc. Arelat. vom J. 314) über den streitigen Gegenstand die herrschende [1]).

2. Abendmahl.

Wie die Sacramente überhaupt das Innerste und Tiefste des christlichen Cultus sind, so bildete nun wieder den innersten und tiefsten Theil der Sacramentsfeier das h. Abendmahl, die Feier, wodurch die Bekenner Christi in der Verkündigung des Versöhnungstodes ihres HErrn (ihres nun in allmächtiger Wirksamkeit verklärten HErrn) seinen Leib und sein Blut empfingen als das leibhaftige Siegel ihres Glaubens, ein Siegel, welches allein die sonst abstracte christliche Erkenntniß in eine concrete, wahrhaft lebendige und leibhaftige zu verwandeln vermochte, und überhaupt eine Feier, welche bei ihrer steten Wiederholung allein jeden einzelnen Christen in lebendiger Verbindung mit Christo und mit seinem Leibe, der Gemeine, zu erhalten geeignet war und ist. Nur gehörte natürlich zum Segen dieser Feier, daß die Kirche auch wirklich glaubte (und glaubend bekannte) Leib und Blut des HErrn im Sacramente; und daß dies von Anfang an der Glaube der Kirche im Ganzen gewesen ist, beweiset die Geschichte aufs unzweideutigste [2]). Kirchliche Geltung hat erweis-

---

1) Eine im Namen des dreieinigen Gottes (aber nicht Christi allein) verrichtete Taufe sei objectiv gültig.

2) Der unzweideutigen Einsetzungsworte in den synopt. Evv. und bei Paulus und dessen weiterer Erklärungen hier nicht zu gedenken (vgl. darüber m. Schriftchen „Der Calvinismus" Lpz. 1844. S. 28 ff.), so erkannte und feierte die Kirche von Anbeginn in dem Abendmahle nicht ein bloßes Gedächtnißmahl Christi, sondern ein hochheiliges Geheimniß, ja das höchste Mysterium des ganzen christlichen Cultus, weil in demselben eine geheimnißvolle Verbindung Christi mit den Seinen durch die Gegenwart und Genießung seines Leibes statt finde (daher dann auch die Verpönung des Zutritts aller Profanen; eben daher aber auch die mißdeutenden Beschuldigungen der Heiden gegen dies Mahl als Thyesteische Mahlzeit und

lich nie (bis auf die Entstehung der reformirten Kirche) eine andere Ansicht vom Abendmahle gehabt; und wenn auch schon in

---

Menschenfleischgenuß, bei Athenagoras legat. pro Christianis p. 4. 38. ed. Col.). Ignatius bezeichnet ad Ephes. c. 20. und ad Smyrn. c. 7. das Abendmahl mit Ausdrücken, die nothwendig jene Anschauung involviren. Er nennt das Abendmahl eine Arznei zur Unsterblichkeit, ein Gegengift gegen den Tod, um immerdar in Christo zu leben. Er warnt vor Doketen, welche sich des Abendmahls enthalten, weil sie nicht bekennen, daß dasselbe das Fleisch unsers Erlösers Jesu Christi sei. Ebenso und noch deutlicher Justinus Martyr apol. II. p. 98. ed. Col., indem er zugleich für Glauben und Bekenntniß der Kirche erklärt, was er hier ausspricht. Er sagt vom Abendmahl: „Wir empfangen es nicht als gemeines Brod oder gemeinen Trank, sondern so wie der durch Gottes Wort Mensch gewordene Heiland Jesus Christus um unsers Heils willen Fleisch und Blut hatte, so sind wir auch belehrt, daß die durch das Gebet des W. U. geweihete Speise, wodurch mittelst der Verdauung unser Fleisch und Blut genährt wird, das Fleisch und Blut jenes Mensch gewordenen Jesu sei." (Vgl. über Justin Thiersch in einer Kritik in der Zeitschrift für die ges. luth. Theol. 1841. H. 2. S. 178 ff.). Desgleichen Irenäus adv. haer. IV, 34. p. 327. ed. Grab. Er erklärt: „Das irdische Brod, wenn es durch die Anrufung Gottes geweiht ist, ist nicht mehr gemeines Brod, sondern die Eucharistie, die aus zwei Bestandtheilen besteht, einem irdischen und einem himmlischen," und er leitet daraus die künftige Auferweckung des Leibes her, „weil durch Christi Leib der Keim der Unverweslichkeit in uns gelegt ist." (Vgl. Thiersch Die Lehre des Iren. von der Eucharistie, in der genannten Zeitschr. 1841. H. 4. S. 40 ff.). Gerade diese drei Kirchenlehrer, aber sind nun die wichtigsten Zeugen, theils weil sie die ältesten sind, bei denen wir das Abendmahl erwähnt finden, theils in kirchlich-geographischer Hinsicht. Ignatius, der Johanneischen Schule angehörig und in Kleinasien lebend, das als Schauplatz der Wirksamkeit der Apostel Paulus und Johannes als Bewahrerin der ältesten reinsten Urform des Christenthums in besonderem Ansehen stand (Irenae. adv. haer. III, 3.), war ein Freund des Polycarpus, und dieser nach bestimmter altkirchlicher Tradition ein Schüler des Ap. Johannes. Irenäus, auch aus Kleinasien stammend, hatte gleichfalls den Polycarpus gekannt und gehört, und Justinus hatte auf seinen Reisen ebenfalls die berühmten Gemeinen in Kleinasien kennen gelernt. Ihre Uebereinstimmung mit einer sonst seltenen Gleichförmigkeit in Wort und Sache ist also doppelt wichtig, und „muß uns überzeugen, daß wir hier die älteste, von den Aposteln selbst ausgegangene Lehre vom h. Abendm. finden" (H. L. Heubner Supplem. zur 6. Aufl. von G. Büchner's Bibl. Handconcordanz. Halle 1845. Art. Abendm. S. 3 f.). — Für den kirchlichen Glauben in den ersteren Jahrhunderten zeugt überdies auch das, was von förmlichen alten Abendmahlsliturgieen vorhanden ist, wenn gleich dieselben, in mancher auf uns gekommenen Gestalt wenigstens, nicht der ältesten Zeit angehören; am deutlichsten das in den Constitutt.

den ersten Jahrhunderten einiger einzelnen Theologen Ansicht von der kirchlich herrschenden etwas divergirte [1]), (vgl. die Ne-

---

apostol. Befindliche (s. Augusti Denkww. aus der Arch Th. VIII. S. 104 ff.), besonders die vollständige Liturgie im 8ten Buche (Augusti a. a. O. S. 110 ff.), und außerdem eine noch im 4ten Jahrh. zu Jerusalem gebräuchlich gewesene Liturgie, die den Namen des h. Jacobus, des Apostels und Bruders des HErrn, trägt (bei Augusti a.a.O. S. 427 ff.). Z. B. nach der Liturgia Jacobi betet der Bischof vor dem eignen Genusse: „Mache mich deiner Gnade würdig, damit ich ohne Verdammung deines heiligen Leibes und deines kostbaren Blutes theilhaftig werde"; nach der Communion betet ein Diaconus: „Wir danken dir Christus, unser Gott, daß du uns gewürdigt hast, theilhaftig zu werden deines Leibes und Blutes zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben; wir bitten, bewahre uns vor der Verdammniß" u. s. w., und der Bischof: „Du hast uns, Gott, deine Heiligung in dem Genusse des heiligen Leibes und des kostbaren Blutes deines eingebornen Sohnes Jesu Christi geschenkt, theile uns auch die Gnade deines guten H. Geistes mit" u. s. w. Aehnliche Stellen finden sich in der Liturgie im 8ten Buche der Constitutt. apostol. Vgl. auch die Spendeformel S. 178. Anm. 4.

1) Auch Tertullian und Cyprian bekennen in den klarsten Stellen wesentlich dieselbe Ansicht vom Abendmahle, wie die bereits genannten drei älteren Kirchenväter (vgl. Tertull. de pudic. c. 9. und de resurr. carn. c. 8., wonach der Leib genährt wird durch den Leib und das Blut des HErrn, auch de orat. c. 6., wo der beständigen geistigen Gemeinschaft mit dem Erlöser die unzertrennliche Verbindung mit seinem Leibe durch das Abendmahl, die individuitas a corpore Christi, nebengesetzt wird, und Cypr. ep 63. [„Christi Blut trinken"] und de orat. p. 209., wo von dem h. Abendmahle ausgeschlossen seyn erklärt wird durch von dem heiligenden Einflusse des Leibes Christi ausgeschlossen seyn). Jene Ansicht aber erscheint doch bei ihnen anderswo, namentlich Tertull. c. Marc. IV, 40., wo corpus meum erläutert wird durch figura corporis mei, und Cyprian im Zusammenhange mancher seiner Erklärungen, minder klar und überschwankend zu einer Vorstellung von Brod und Wein als symbolischen Zeichen, mit denen aber doch jedenfalls Leib und Blut Christi in übernatürlicher Berührung stehend gedacht werden. Daß die erstere Ausdrucksweise die häufigste, zu Tert.'s Richtung und Ausdrucksweise über die Taufe am meisten stimmende, also eigentlich Tertullianische sei, hat A. G. Rudelbach Tert.'s Lehre v. Abendm. (in s. Reformat., Lutherth. und Un. Lpz. 1839. S. 645 ff.; vgl. Dess. Streitschr. wider Sack und Baur. Lpz. 1840. S. 93 ff.) nachgewiesen; und dasselbe ist ohne Zweifel auch der Fall bei Cyprian, zu dessen Tauflehre (welche Taufe und Wiedergeburt untrennbar verbindet, mit Behauptung absoluter Nothwendigkeit der Kindertaufe, epist. 1. 64.) eine andere Ansicht noch viel minder stimmen würde, und der ohnehin ja auch wohl nur durch jene Vorstellung seine Ansicht von der Nothwendigkeit des Abendmahlsgenusses auch für die Kinder begründen konnte. — Dagegen unterscheiden dann aller-

bersicht unten, bei der Geschichte des endlich darüber ausgebrochenen Streits, Per. IV. §. 127.), so beweiset dies doch blos, daß die reine Lehre noch nicht dogmatisch festgestellt und vollkommen begrifflich durchgebildet war, ein Mangel, welcher freilich nur zu bald an die segensvolle Wahrheit einen verderblichen übergläubischen Beisatz sich anschließen ließ.

So oft die Gemeinden zur Erbauung versammelt waren, Anfangs täglich, nachher wenigstens sonntäglich (Justin. apol. II. p. 98. ed. Col.), ward auch die Communion gefeiert. Zuerst, nach Vollendung des übrigen Gottesdienstes (§. 36.), das allgemeine Kirchengebet und nach oder auch gleich verbunden mit demselben das inhaltreiche Lob- und Dankgebet, (wovon, sowie von der Feier eigner herrlichen Bedeutung, das Abendmahl εὐχαριστία), mit und bei welchem der Bischof [1]) die von der Gemeinde zum Abendmahle und von ihm, dem Bischof, dann von neuem im Abendmahle dargebrachten Gaben des Brodes (gewöhnlichen Brodes) und Weines (meist mit Wasser vermischten Weines [2])) weihte und feierlich die Consecratio über das Abendmahl aussprach [3]). Hierauf spendeten die übrigen Geistlichen Brod und Wein als Leib und Blut des HErrn (die Presbyter in der Regel das Brod und die Diakonen den Kelch, oder — nach Justin — die Diakonen auch Beides) der Reihe nach allen anwesenden (getauften und nicht excommunicirten) Gemeindegliedern [4]), und nach dem Schlusse der Versammlung (Justin.

---

dings die Alexandriner Clemens und Origenes Brod und Wein als äußere Symbole und Leib und Blut Christi als dadurch nur dargestellte Sache bestimmter von einander, wiewohl auch sie in sehr vager Ausdrucksweise und überschwankend zur kirchlichen Auffassung.

1) Denn nur der Bischof — wie auch Christus selbst es gethan — hatte in der Regel die Segnung zu verrichten (Justin. M. apol. II., Ignat. ad Smyrn. p. 168, Constitt. apost. VIII, 13); blos bei seiner Behinderung ein Presbyter.

2) Man pflegte damals, besonders im Orient, den Wein nur gemischt zu trinken, und setzte dies auch von Christus voraus (vgl. Irenaeus adv. haer. V, 2). Cyprian (ep. 63.) deutet die Mischung aber auch auf die Verbindung Christi und der Gemeine.

3) Nicht nur schon Firmilian von Cäsarea (Cyprian. ep 75.) redet unzweideutig von einer das Brod heiligenden und zu Abendmahl machenden Anrufung; sondern eben dasselbe besagen auch schon die oben S. 176. Anm. angeführten Stellen des Justin und Irenäus.

4) Die älteste bekannte Spendeformel (s. Constitt. apost. VIII, 13. vgl.

apol. II. und Irenaeus bei Euseb. h. e. V, 24.) trugen es die Diakonen auch zu den abwesenden Fremden, Kranken und Gefangenen der Gemeinde. In manchen Theilen der Kirche, wie namentlich in der nordafrikanischen, geschah es auch, daß die Gemeindeglieder einen Theil des geweihten Brodes mit nach Hause nahmen, und es dann, jeder mit den Seinigen, nach dem Morgengebete zur Weihe jedes neuen Tages genossen (Tertull. ad uxor. lib. II. c. 5.), und in derselben nordafrikanischen Kirche übte man (der apostolischen Vorschrift 1 Cor. 11, 28. freilich nicht gemäß, auf nur anscheinenden Grund der Stelle Joh. 6, 53.) auch Kindercommunion (Cypr. de lapsis [1])).

Der ursprünglich sehr einfache Act der Abendmahlsspendung gewann übrigens seit dem 3ten Jahrhundert eine größere Ausdehnung und zugleich eine größere äußere Feierlichkeit. Seitdem kommen nun auch mannichfache Liturgien, λειτουργίαι, für die Feier der Eucharistie zum Vorschein, in verschiedenen Kirchen verschieden, die orientalischen etwas weitläuftiger, mit häufigen Chorgesängen und Responsorien der Gemeine zwischen den abwechselnden Gebeten des Bischofs und Diaconus, die occidentalischen gedrängter, mit oder ohne Chöre und Responsorien, jedoch alle mit einem gemeinsamen Grundtypus theils in der Form, theils materiell im Bekenntniß wahrer Gegenwart des Leibes und Blutes Christi [2]).

Tertull. de spectacc. c. 25.; Euseb. h. e. VI, 43 u. a.) war diese: Bei Darreichung des Brodes spricht der Bischof oder Presbyter Σῶμα Χριστοῦ, bei Darreichung des Kelchs der Diaconus Αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς, und der Empfänger antwortet auf Beides, als ein Bekenntniß der wahren Gegenwart J. Chr., Ἀμήν. (Die Einsetzungsworte, historisch referirt, wurden bei der Spendung nirgends gebraucht. Das Wort des HErrn, erkannte man klar, gehöre in die Consecration, das Bekenntniß der Kirche in die Distribution.)

1) Vgl. Augustin. de peccator. meritis et bapt. parv. I, 20. — Auch in der orientalischen Kirche war diese Sitte (Constitt. apost. VIII, 13.), und dort hat sie sich erhalten, während im Occident sie mit dem 12ten Jahrh. verschwand.

2) So die den Namen des Apostels Jacobus tragende Liturgie für Palästina, nahe verwandt mit der schönen Liturgie im 8ten Buche der Constitutiones apostolicae, später sodann die cappadocisch-kleinasiatische, die syrische, die nordafrikanische Liturgie, mehrere römische (sacramentarium Leonianum, Gelasianum, Gregorianum), die alte gallische u. s. w. Vgl. S. 176 f. Anm.

Schon in dieser Periode finden wir das Abendmahl öfters als ein Opfer, oblatio, προςφορά, sacrificium, θυσία, bezeichnet (vgl. Justin. dial. p. 200.; Irenae. adv. haer. IV, 18.; Cyprian. de opere et eleemos.). Doch erst im 3ten Jahrh. zeigt sich ein bestimmter Keim der späteren Vorstellung vom Abendmahl als einer Opferhandlung des christlichen Priesters oder vom Meßopfer. Sonst hieß das Abendmahl nur mehr im symbolischen Sinne ein Opfer, theils in Beziehung auf die von der Gemeinde zum Abendmahl und dann vom Bischof im Abendmahl dargebrachten Gaben des Brodes und Weines, als die Feier, bei welcher die Gemeinde gern all das Ihrige Gott zum Dienste zu opfern bereit sei; theils, rücksichtlich eben des bischöflichen Dankgebets vor der Communion und deren ganzer Bedeutung, als ein geistliches Dankopfer für die durch Christus erworbenen und im Sacrament geschenkten Güter; theils auch als die sacramentliche Gedächtnißfeier des ein- für allemal gebrachten Opfers Christi zum Heil der Sünder, welches er der Gemeine stets neu lebendig mache, indem er seinen Leib und sein Blut ihr zu eigen gebe [1]).

Mit der Abendmahlsfeier pflegte man in den ersten Zeiten auch noch ein gemeinschaftliches Mahl zu verbinden zur Erinnerung an das letzte Mahl Christi mit seinen Jüngern, wobei er das Abendmahl einsetzte, und zur Feier der christlichen Bruderliebe, ἀγάπη, Liebesmahl (Apg. 2, 46.; 1 Cor. 11, 20 ff.; ep. Plin. ad Traj., oben §. 23, 1.) [2]). Es fand nie ohne die Theilnahme des Bischofs statt (Ignat. ad Smyrn. c. 8.). Kaum zu vermeidende Unordnungen aber in zusammengesetzteren Gemeinden (wie schon zu Paulus' Zeit in der Corinthischen) [3]) und der Argwohn der Heiden, der besonders auf dies Mahl sich richtete [4]), gaben frühzeitig (schon im 2ten Jahrh.) Veranlassung, die ἀγάπαι (Agapen) von der Abendmahlsfeier zu trennen,

1) Vgl. übrigens J. W. F. Höfling Die Lehre Justins des M. vom Opfer rc. Erl. 1839.; Desselben Die Lehre des Irenäus vom Opfer im christlichen Cultus. Erl. 1840.; Dess. Die Lehre des Clem. v. Alex. rc. 1842., und Dess. Die Lehre Tertullians rc. 1844.

2) Vgl. J. Th. F. Drescher De vett. Christianor. Agapis comm. Giess. 1824. 8.

3) Vgl. auch Tertull. de jejun. c. 17.; Clem. Alex. Paedag. II. p. 165. u. Strom. II. p. 392.

4) Vgl. Athenagor. legat. c. 4.; Tertull. ad ux. II, 4.

und man hielt dieselben nun abgesondert, bei aller Standesverschiedenheit im lebendigen Bewußtseyn der Gleichheit vor Gott und der brüderlichen Gemeinschaft. Man begann mit Gebet, speisete mäßig, redete als in der Gegenwart Gottes, sang der Reihe nach Lieder zum Lobe des HErrn, und schloß mit Gebet (Tertull. apologet. c. 39.). Doch schon in dieser Periode, um localer Verhältnisse willen, oder wegen des Argwohns der Heiden, oder wegen Aufkommens mancher Mißbräuche, oder wegen theilweiser Ausartung in bloße Form, fing die Kirche an, hier früher, dort später, von diesem alten kindlichen Gebrauche, der ihr ja auch nicht geboten war, nach Maaßgabe christlich kirchlicher Freiheit abzustehen.

Frühzeitig ward das Abendmahl auch angewandt bei kirchlichem Schluß der Ehe und bei Todtenfeier. Die christliche Betrachtungsweise der Ehe (Tertull. ad ux. II, 9. vgl. mit c. 6.) führte bald einen kirchlichen Act für ihren Schluß herbei. Unter Berathung der Geistlichen, besonders der Diaconissinnen, ward die Ehe geschlossen (Ignat. ad Polycarp. c. 5.; Tertull. de monog. c. 11, de pudic. c. 4.), Braut und Bräutigam genossen mit einander das h. Abendmahl, vor welchem ihrer im Kirchengebet segnend gedacht wurde, und der Bischof ertheilte den Neuvermählten den Segen. S. Tertull. ad ux. II, 8.[1]). — Wie endlich der Glaube und die Hoffnung der alten Kirche den Tod überhaupt recht anschauen lehrte [2]), so zeigte sich diese Anschauung auch insbesondere bei der Gedächtnißfeier Verstorbener (nicht blos Märtyrer), die vorzugsweise an das Abendmahl sich anschloß. Im Bewußtseyn einer Gemeinschaft in dem HErrn, die über das Grab hinausreicht, begingen christliche Freunde oder Verwandte eines Verstorbenen sein Andenken am Jahrestage des Todes durch eine gemeinsame Communion. Man brachte im Namen des Todten eine Gabe zum Altar, und in das Kirchengebet vor der Communion ward die Bitte für seine Seelenruhe mit eingeflochten (Tertull. de cor. mil. c. 3.; de exhort. cast. c. 11.; Cypr. ep. 66.): ein Gebrauch, dem freilich schon im

---

1) Natürlich ließ dann diese geistliche Art der Ehepraxis die alte Kirche auch gemischte Ehen, Ehen zwischen Christen und Nichtchristen, Rechtgläubigen und Häretikern, nicht anders als mit Mißbilligung ansehen, weil die wahre Bedeutung der Ehe unerreichbar sei, wo eine Trennung stattfinde im Höchsten (s. Tertull. ad ux. II, 4. 5.; Ambros. epist. 19.; Concil. Illiberit. can. 16.), wenngleich man bereits geschlossene Ehen nicht darum lösete.

2) Die Trauer beim Tode selig Entschlafener war eine solche, die zugleich der fröhlichsten Hoffnung sich bewußt war — s. Cyprian. de mortalitate p. 234. 6. —, und die auch dem der Auferstehung entgegenreifenden Leibe des Entschlafenen die rechte zarte Sorge nicht entzog.

3ten Jahrh., beim Aufkeimen der Idee vom Meßopfer, die Gefahr allmähliger Mitaufnahme auch abergläubischen Elements nahe genug lag.

Vierter Abschnitt.

Lehrgeschichte.

§. 40.

Auf Grund der heiligen Schriften A. und N. Testaments einerseits und der mündlichen apostolischen Ueberlieferung andererseits gewann der Lehrinhalt des Christenthums in allen seinen wesentlichen Theilen schon in dieser Periode eine kirchlich feste Gestalt. Die neutestamentliche Lehre erkannte man dabei aus dem neutestamentlichen Canon, so wie derselbe schon am Ende des 2ten Jahrhunderts beinahe ganz in seiner jetzigen Gestalt in allen Theilen der Christenheit anerkannt wurde [1]), die

---

1) Nachdem schon die Stelle 2 Petri 3, 16. eine Sammlung von Paulinischen Briefen, demnächst einzelne Stellen in den Schriften der apostolischen Väter einzelne neutestamentliche Schriften (so Clem. Rom. ep. 1. ad Corr. c. 47. den 1 Br. Pauli an die Corr., Ignat. ep. ad Ephes. c. 12. den Br. an die Ephes., Polycarp. ep. ad Phil. c. 3. den Br. an die Philipper), ferner Papias in seiner Auslegung der Reden des HErrn (Euseb. h. e. III, 39.) die Evv. des Matthäus und Marcus, Justinus Martyr (dial. c. Tryph. p. 308 ed. Col.) die Apokalypse des Apostels Johannes, u. s. w., — die zahllosen unverkennbaren Hinweisungen dieser und anderer gleichzeitigen Kirchenschriftsteller auf neutestamentliche evangelische und epistolische (als canonische, für Glauben und Leben normative) Stellen ungerechnet —, namentlich angeführt, auch Justins Denkwürdigkeiten der Apostel (s. unten §. 57.) und Tatians Monotessaron die Geltung der 4 Evangelien, und Marcions Canon bestimmt wenigstens die Autorität 10 Paulinischer Briefe und demnächst des Evangeliums Lucä bewiesen hatten: stimmten zu Ende des 2ten Jahrh. die drei berühmtesten Kirchenlehrer, die einzigen uns bekannten eigentlichen kirchlichen Stimmführer aus jener Zeit, Irenäus in Kleinasien und sodann in Gallien, Tertullian in Nordafrika (und zuvor auch wohl in Rom) und Clemens Alexandrinus in Aegypten und anderwärts, vollkommen überein in der ausdrücklichen Anerkennung unserer 4 Evangelien, der Apostelgeschichte, 13 Briefe Pauli (nehmlich den Hebräerbrief ungezählt), des 1. Briefs Petri, des 1. Briefs Johannis und der Apokalypse, eben als canonischer, für Glauben und Leben normativer Schriften. Diese Schriften des N. T., welche (nebst 2 anderen, jedoch mit Ausnahme der Offenb.

Grundzüge der mündlichen apostolischen Ueberlieferung bewahrte das apostolische Symbolum (§. 39, 1.). Treue gegen je-

Joh., die auch das dogmatische Vorurtheil des Presb. Cajus damals noch wider sich hatte, dafür aber den weit überwiegenden alten Justinus M. schon für sich gehabt, und die später auch der syrische Stimmführer Ephräm unbedingt anerkannte) auch der Canon noch eines anderen wichtigen Denkmals aus etwa jener Zeit, der alten syrischen Kirchenübersetzung Peschito, enthielt, waren also am Ende des 2ten Jahrh. allgemein als canonische anerkannt, sogenannte ὁμολογούμενα (mit Eusebianischem Ausdruck). Mehr oder weniger Widerspruch fanden hingegen noch oder ἀντιλεγόμενα waren der Br. an die Hebräer, der Br. Judä, der 2. und 3. Johannis, der Br. Jacobi und der 2. Br. Petri, obwohl auch fast jede dieser Schriften das Zeugniß eines oder einiger jener Repräsentanten (der Hebräerbrief als ein Paulinischer das des Clemens und der Peschito, der Br. Judä das des Clemens und Tertullian, der Br. Jacobi das der Peschito, der 2. Joh. das des Irenäus und Clemens) für sich hatte. — (Im 3ten Jahrh. erwähnt sodann Origenes bestimmt alle unsere neutestamentlichen Schriften, wenngleich er den Paulinischen Ursprung des Hebräerbriefs bezweifelt, und den 2. Br. Petri, den 2. und 3. Joh. und die Brr. des Jac. und Jud. als nicht allgemein anerkannt anführt. Eben so auch im 4ten Jahrh. Eusebius, nur daß er den Paulinischen Ursprung des Hebräerbriefs anzuerkennen geneigter ist, dagegen aber, wie vor ihm schon Dionysius von Alexandrien, über die Apokalypse schwankt, deren apostolisch Johanneischen Ursprung noch Origenes mit der alten Kirche fest behauptet hatte. Nach Eusebius endlich fanden auch die bisherigen Antilegomena um der doch auch für sie sprechenden historischen Zeugnisse und ihres inneren Zusammenklangs mit dem Lehrbegriff der Homologumena willen immer allgemeinere Anerkennung, so daß gegen Ende des 4ten Jahrh. der Canon des N. T. ganz so, wie wir ihn jetzt haben, fixirt wurde. Noch Eusebius h. e III, 25. hatte in Betreff der kirchlichen Anerkennung mehrere Grade der Canonicität der neutestamentlichen Schriften unterschieden; aber er auch zuletzt. Nicht blos der bestrittene 60ste Canon des Laodicenischen Concils um 360 bestimmt den Canon fast ganz so, wie wir ihn haben, sondern mehrere orientalische und occidentalische Kirchenlehrer dieser Zeit nicht minder, und in seiner vollen Integrität ward der Canon demnächst durch das Concil zu Hippo 393 fixirt.) — S. über dies Alles in meiner Einleitung ins N. T. die Geschichte des Canons. — Daß mit dieser feststehenden Geschichte des neutestamentlichen Canons und ihren Consequenzen für seine Aechtheit die neue Baursche Construction desselben (wonach die neutestamentlichen Schriften in ebionitische, schroff Paulinistische und mitteln pseudojohanneische geschieden, die in diese Rubricirung nicht fügsamen geradezu aus der Reihe gestrichen, die letztaufgeführten sämmtlich erst in die Mitte des 2ten Jahrhunderts versetzt, und alle auf sie oder andere sonst gestrichene vorkommenden fest bezeugenden Andeutungen gleichzeitiger und älterer Kirchenlehrer ignorirt oder verdeutelt, unmittelbar folgender aber alles geschichtlichen

nen neutestamentlichen Canon und gegen das apostolische Symbolum zusammengenommen mußte nothwendig einen kirchlichen Lehrbegriff aufstellen lassen, dem nichts Wesentliches fehlte. Es lag aber in der Natur der Sache, daß während des gewaltigsten Kampfes nach außen dieser Lehrbegriff noch nicht völlig nach innen aus- und durchgebildet werden konnte, und daß dann diese Unbestimmtheit wiederum einer gewissen Willkühr der theologischen Entwickelung auf der einen oder auch auf beiden Seiten Vorschub leisten mußte. Viele einzelne Lehrpunkte, was die Dogmengeschichte näher zu zeigen hat, waren und blieben jetzt dogmatisch noch mehr oder minder unfixirt, und die Entwickelung des wesentlichen Lehrinhalts des Christenthums schritt bei den ausgezeichnetsten Kirchenlehrern dieser Periode in sehr verschiedenen, nicht immer durchaus christlich kirchlichen, dogmenhistorischen Richtungen, doch aber, weil in den wichtigsten Differenzpunkten eben noch ohne kirchlich recipirte dogmatische Feststellung, noch ohne eigentlichen kirchenhistorischen Streit neben einander fort. Je natürlicher aber und zugleich sichtlicher (s. darüber die Schlußanmerkung des §. und dieses Abschnitts 2tes Capitel) diese Richtungsverschiedenheit war, in welcher die Kirchenlehrer die Eine kirchliche Glaubenslehre behandelten, um so bewundernswürdiger ist doch die Treue, mit welcher die **ganze Kirche** dieser Periode nicht nur allen jüdischen und heidnischen Angriffen, sondern — was viel schwerer — auch der Unzahl auf sie einbrechender häretischer Secten aller Art (s. dieses Abschnitts 1stes Capitel) unverbrüchlich ernsten und unerschütterlich siegreichen Widerstand leistete: ein sicheres Zeugniß für den Umfang sowohl, als die Tüchtigkeit dessen, was als christlicher Lehrbegriff der allgemeinen Kirche schon dieser Periode entschieden galt.

Werfen wir hier einen beiläufigen dogmengeschichtlichen Blick auf das Materiale der **christlich kirchlichen Lehrentwickelung in den drei ersten Jahrhunderten im Allgemeinen**, so hatte ja Christus selbst und hatten nach ihm durch den H. Geist die Apostel das Evangelium in seiner ganzen reichen materialen Fülle und großartigen Macht allseitig bezeugt, die Apostel in aller Mannichfaltigkeit der Form, bei der aber doch die Einheit des evangelischen Geistes um so klarer hindurchleuchtet. Die nachapostolische Zeit strebte nun den

---

Verständnisses beraubt werden), daß sie sich damit nicht reimt, ist freilich eben so klar, als daß dies den nüchternen geschichtlichen Kritiker nicht irren darf.

durch die Apostel überkommenen materialen Reichthum zu bewahren [1]), aber zugleich auch ihn nach ihrem Bedürfniß sich mehr formal zu verständlichen. In diesem Streben begann man bald nach zwei Seiten hin von einander zu divergiren, um erst nach Jahrhunderten in bestimmten und festen kirchlichen Symbolen sich je mehr und mehr wieder an und in einander zusammenzuschließen.

Das apostolische Evangelium, die menschliche Natur nach allen ihren Seiten ansprechend, zog sogleich auch verschiedene geistige Richtungen an. Und so bildeten sich unter den Kirchenlehrern selbst zwei Hauptbahnen, in denen die Entwickelung der kirchlichen Lehre fortschritt.

Im strengen Gegensatz gegen einen häretischen außerkirchlichen Idealismus, der in hochmüthiger religionsphilosophischer Speculation überall das trennte (das Ideale und das Geschichtliche, das Göttliche und das Menschliche, das Contemplative und das Praktische), was gerade aufs innigste zu vereinen das Wesen des Christenthums ausmacht, gegen den Gnosticismus, fixirte sich eine praktisch kirchliche Richtung, besonders im Occident, repräsentirt in der Kirche der ersten Jahrhunderte nach den apostolischen Vätern, besonders einem Clemens von Rom, Ignatius und Polycarpus im 1. und 2. Jahrh., von einem Irenäus, Tertullian und Cyprian im 2. und 3. Jahrh., welche in verschiedenen geistigen Formen ernst und fest die Unabhängigkeit des christlichen Glaubens im Gegensatz gegen die Willkühr vermeintlich wissenschaftlicher Speculation behaupteten, und gegenüber der einseitigen Auffassung des Gnosticismus das wesentlich Christliche in den wichtigsten Momenten der Glaubenslehre entwickelten und vertheidigten. Aber selbst die Ausgezeichnetsten unter den Kirchenlehrern dieser Richtung verfuhren auch ihrerseits nicht ganz ohne Einseitigkeit. Gegenüber der gnostischen Zertrennung des Inneren und Aeußeren in der Religion geriethen sie in Gefahr es zu verschmelzen; gegenüber einer willkührlichen gnostisch-allegorisirenden Exegese in die Gefahr einer buchstäbischen; gegenüber einem Mißbrauche der Speculation in die Gefahr einer gänzlichen Verwerfung aller Speculation und Philosophie; wozu dann noch einzelne Lehrer innerhalb dieser großen kirchlich praktischen Richtung, wie ein Papias in der Mitte des 2. Jahrh., grober Einseitigkeit noch näher kamen.

Es war daher natürlich und auch mannichfach heilsam, daß neben dieser kirchlich praktischen Richtung in der Kirche noch eine andere hervortrat, welche zwischen speculativer Willkühr und nicht wissenschaftlichem Glauben eine Vermittlung suchte (wie sie selbst in früherer Zeit, im 2ten Jahrh., schon ein Justinus M. zufolge seiner philosophischen Vorbildung, ja im Grunde sogar schon unter den apostolischen Vätern ein Barnabas, erstrebt hatte), eine Richtung, welche in ihrer späteren Vollendung nun besonders die Genesis einer wissenschaftlichen Dogmatik veranlaßte, die Alexandrinische Schule, begründet hauptsächlich

1) Und daß sie dies gethan, bezeugt der Consensus der allgemeinen Lehre, die große Einheit der praedicatio ecclesiastica in den regulis fidei bei allen Kirchenlehrern der drei ersten Jahrhunderte.



von einem Pantänus nach der Mitte des 2ten Jahrh., fortgeführt von Clemens zu Ende des 2ten und Anfang des 3ten Jahrh. und vollendet ausgebildet von Origenes gegen die Mitte des 3ten. Aber freilich auch in dem christlich wissenschaftlichen Streben der Alexandriner (worüber mehr §. 59.), ja in ihm vorzugsweise, leuchtet die Einseitigkeit hervor, indem sie nicht blos in Schriftauslegung das rechte Verhältniß zwischen Buchstaben und Geist verkannten, und statt diesen aus jenem abzuleiten, vielfach jenen nach dem vermeintlichen Geiste meisterten, sondern auch im Zusammenhange damit nach den ihnen als absolute Vernunft geltenden Ideen ihres philosophischen Systems mannichfach die kirchliche Glaubenslehre umbildeten.

In Reibung der beiderseitigen Gegensätze und Einseitigkeiten (wobei nun doch aber beide Theile den Consensus der allgemeinen Lehre gleichmäßig bewahrten) mußte so die christliche Wahrheit sich dogmatisch entwickeln, und wenn dabei der Alexandrinisch-hellenistische Geist auf die dogmatische Substanz vorzüglich bewegend einwirkte, so war es des christlichen Occidents Beruf, observativ und conservativ der orientalischen Bewegung Maaß und Form zu geben, und das Ausschweifen ins Verkehrte und Falsche zu verhindern.

Während denn so in den ersten Jahrhunderten in diesen zwei verschiedenen kirchlichen Hauptbahnen die Entwickelung des wesentlichen Lehrinhalts des Christenthums bei den ausgezeichnetsten Kirchenlehrern fortschritt, so mußten ja freilich auch einzelne Lehrstücke von den Kirchenlehrern verschieden genug gefaßt und behandelt werden (eine Differenz, die sich namentlich in der Lehre von Gottes Eigenschaften, von der Schöpfung, von der Vorsehung, von der Dreieinigkeit, vom Menschen, von Christus, von Kirche und Sacramenten, und von den letzten Dingen sichtlich herausstellte [1]), so jedoch, daß unter den dermaligen äußeren Kämpfen der Kirche um ihre Existenz, und weil in den wichtigsten Differenzpunkten kirchlich dogmatische Fixirung noch nicht erfolgte, die verschiedenen kirchlichen Auffassungen noch ohne äußerlich besonders hervortretenden Streit nebeneinander hergingen, geeint zugleich durch einen mannhaften Gegensatz gegen widerkirchliche und widerchristliche Richtungen, welcher die positiven Elemente der Einheit mächtig kräftigte, und dadurch die Differenz bei weitem überwogen werden ließ.

Erstes Capitel.
Häresieen und Secten.

§. 41.

Die an Bildung, Geist und Gemüth verschiedenartigsten Menschen fühlten von der göttlichen Kraft des Evangeliums sich angezogen. Viele aber hatten nun nicht Selbstverleugnung ge-

1) Die Differenz ist zum Theil schon im Obigen mannichfach berührt worden, und wird es mehr unten werden bei Betrachtung der kirchengeschichtlichen Bewegungen.

nug, um allem Unchristlichen in Sinn und Ansicht zu entsagen. Sie theilten mehr oder weniger ihr Herz zwischen Christus und der Welt, und mochten nicht den schmalen Weg ernster Buße und kindlichen Glaubens gehen. Ihre Erleuchtung blieb daher, in manchen Hauptpunkten wenigstens, eine blos menschliche, und das Princip ihres Lebens, wenigstens theilweise, ein selbstisches. Sie meinten, in Erkenntniß der göttlichen Offenbarung ihre christlichen Zeitgenossen zu überragen; die Systeme aber, die sie selbstgefällig aufbaueten, waren Verfälschung der christlichen Lehre, und die höheren Gemeinschaften, in denen sie von der gemeinen Kirche sich schieden, und welche die gemeine Kirche beharrlich verwarf, häretische Secten. Solcher Secten nun entstanden in der ersten Periode aus dem selbstischen Festhalten un- oder antievangelischer Tendenzen neben dem oder neben einem gewissen Evangelium (theils aus dem Bestreben, eine in bestimmter historischer Erscheinung schon vorhandene unchristliche, in der Regel früher gehegte Denkart auch im Bereiche des Christenthums zu behaupten, theils aus allgemeinen Verirrungen des menschlichen Willens und Verstandes) besonders viererlei:

1) aus dem Bestreben, das Christenthum mit einem erstorbenen Judenthum zu verschmelzen, judaisirende;
2) aus dem Bestreben, das Evangelium mit orientalischer Theosophie versetzend aus der christlichen Lehre ein religionsphilosophisch-theosophisches System zu machen, orientalisch-theosophische, eitel und hochmüthig religionsphilosophische;
3) aus der Einmischung einer falsch geistlichen (geistlich hochmüthigen), schwärmerischen und willkührlich ascetischen Richtung ins Christenthum eine fanatisch-ascetische;
4) aus dem Bestreben, die Offenbarungslehre nach den Begriffen des beschränkten und durch die Sünde geschwächten menschlichen Verstandes, sei es mehr unter judaistischen, sei es unter ethnicistischen Einflüssen, zu gestalten, rationalisirende, platt und ordinär vernünftelnde Secten.

Es ist in neuester Zeit von Baur und seiner Schule der sehr ernstliche Anlauf genommen worden, die ganze Sectengeschichte, ja die gesammte Kirchengeschichte, der ersten Jahrhunderte auf einen Gegensatz von großem Petrinismus und Paulinismus zurückzuführen. Allein ganz abgesehen davon, daß bei der ausgesprochenen Consequenz dieser Ansicht aus der apostolischen Zeit das eigentliche Christenthum ganz wegzustreichen wäre (s. ob. S. 58. Anm. 1.), wogegen es doch dem unbefangenen Historiker als eine Unmöglichkeit erscheinen muß, Christum und die

Apostel als in grober Einseitigkeit und Irrthum befangen aufzufassen, während das von ihnen uns überkommene Christenthum nur als die Religion der Wahrheit und Freiheit erscheint; ganz hievon abgesehen, so kann einestheils und im Speciellen jene Ansicht nicht anders behauptet werden, als mit grellem Zwange, der bei Durchführung dieses Schematismus vielfach dem Einzelnen angethan wird, wenn jede Erscheinung aus entweder grob judaistischem oder ethnisirendem Princip abgeleitet werden soll [1]); anderentheils und im Allgemeinen läßt sich auch ein so allgemeiner, dauernder und durchgreifender schriller Gegensatz von Paulinern und Petrinern historisch durchaus nicht erweisen, so wie seine Annahme auch dem Charakter wesentlicher apostolischer Geisteseinheit durchaus zuwider läuft. Das Wahre freilich liegt unverkennbar jener Ansicht zum Grunde, daß alle Erscheinungen der ganzen ältesten Sectengeschichte in ihrer genetischen Entwickelung entweder eine mehr juden- oder mehr heidenchristliche Art an sich tragen und documentiren, ein Factum, das ja aber auch bei der Theilung der ganzen Kirche in diese beiden großen Haupttheile sich von selbst versteht, und keinesweges als geeignet erscheint, eine ganz neue Gestaltung der ältesten Secten- und Kirchen-Geschichte zu bewirken. Wie die ganze älteste Kirche sich in die zwei großen Theile der Juden- und Heiden-Christen theilt, so weiset eben auch die ganze älteste Sectengeschichte in ihrer geschichtlichen Entwicklung entweder ein vorwaltend jüdisch- oder heiden-christliches Element auf, welches beides aber in den meisten Fällen theils ein zu allgemeines Moment ist, theils zu sehr mit einander und anderen geschichtlichen Bedingungen verflochten erscheint, um ohne Trivialität einer- und Willkühr andererseits geradezu den Theilungsgrund der Sectengeschichte abgeben zu können, während es allerdings bei einzelnen Zweigen der Sectengeschichte, wie dem Ebionitismus jüdischchristlicher- und dem Marcionitismus heidnischchristlicherseits und bei den Gnostikern überhaupt in beiden Beziehungen, einen richtigen und klaren Theilungsgrund wirklich abgibt.

§. 42.

„Archihäretiker."

Vgl. Th. Ittig de Haeresiarchis aevi apost. et ap. prox. diss. ed. 2. Lips. 1703. 4.

Die lange Reihe der Häretiker eröffnen einige Männer schon der apostolischen Zeit, deren Tendenzen man aber mehr Ehre angethan hat, als ihnen gebührt. Einige der älteren Kirchenväter

---

1) Welch ein täuscherisches Spiel namentlich hier mit dem Ebionitismus gespielt worden ist, den man an einer Menge christlich urgeschichtlicher Stellen anzunehmen nicht angestanden hat, wo sich nichts davon findet: hat neuerlich besonders J. A. Dorner Die Lehre von der Person Christi. Th. I. Abth. 1. Stuttg. 1845. erwiesen und zu erweisen begonnen. Mehr hierüber unten bei §. 43.

nehmlich, in ihrem Bestreben, mit der Ueberlieferung der wahren Lehre auch die Ueberlieferung der entgegenstehenden Irrthümer aus der Zeit der Apostel herzuleiten, meinten, besonders in drei sonst nicht bedeutenden, freilich in der That erzketzerischen Männern des apostolischen Zeitalters dergleichen Archihäretiker annehmen zu dürfen [1]). Diese Männer, gar nicht einmal — wenigstens nimmermehr dauernd — Bekenner Christi, sondern ihrer Absicht nach bloße Parallelen der Religionsstiftung Christi, ihres älteren Zeitgenossen, sind:

1. **Simon Magus**, aus Gitton in Samaria [2]), nach seinem Vorgeben eine Incarnation des schaffenden Weltgeistes — ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ μεγάλη Apg. 8, 10. —, (wie seine Begleiterin, Helena, — seine erste ἔννοια — eine Menschwerdung der empfangenden Weltseele), in der That aber ein Zauberer und Kuppler, der besonders in Samarien umherstreifte, und wegen seiner Zauberkünste von der Menge göttlich verehrt ward. Die Wunder und die Predigten des Diakonen und Evangelisten Philippus (S. 63) in Samarien zogen die Menge von Simon ab; ja er selbst ließ sich taufen (Apg. 8, 9 ff.). Sein Antrag aber an die Apostel, die durch Handauflegung den H. Geist ertheilten (S. 64), daß sie ihm für Geld die Fähigkeit ertheilen möchten, Gleiches zu verrichten, („**Simonie**", besonders seit dem 6ten Jahrhundert so genannt), zog ihm die richtende Strafpredigt des Petrus zu, die jedoch so wenig, wie die Taufe, einen bleibenden Eindruck auf ihn machte. Diese Zusammenkunft des

1) Mit zum Theil größerem Rechte würde man die Leugner und Verdreher der christlichen Auferstehungslehre **Hymenäus** und **Philetus** (2 Tim. 2, 17. 18.) und andere, allgemeiner charakterisirte Irrlehrer des Paulinischen Zeitalters so bezeichnen können.

2) S. hierüber und über Simon Magus überhaupt vorzüglich **Justin. M.** Apol. I. §. 26. 56. und Dial. c. Tryph. §. 120 fin. — Justinus Martyr als Hauptautor über Simon Magus (in der Apol.) steht der Zeit des Simon noch so nahe, daß man denselben im voraus für glaubhaft erkennen muß. Neuerlich hat zwar **Neander** wahrscheinlich zu machen gesucht (Kirchengesch. I. S. 779.), daß eine Nachricht Justins über ein Simonisches Denkmal zu Rom auf einem puren Mißverständnisse (der Verwechselung des Simon mit der sabinisch römischen Gottheit Semo, auf welche ein 1574 daselbst aufgefundener Stein deute) beruhe; objectiv ist die Sache aber keineswegs klar und entschieden, und subjectiv läßt es sich schwer denken, wie Justin, der ja selbst zu Rom gewesen war, so kurze Zeit nach Simon sich vor dem Kaiser auf ein offenbares Falsum hätte berufen mögen.

Simon mit dem Apostel Petrus gab ihm in den Augen der ersten Christen eine unverhältnißmäßige Wichtigkeit; er galt ihnen als Repräsentant aller Schwärmer und Goëten im Gegensatz gegen die Verkündiger des Evangeliums, und mancherlei Dichtungen (z. B. von mehreren förmlichen Disputationen mit Petrus, nach den Clementinen; auch die mährchenhafte Nachricht von seinem Tode im Meere bei einer dem Petrus zum Trotz projectirten Himmelfahrt, nach Sulpic. Sev. hist. II, 28.) vermischten sich mit seiner Geschichte. — Zur Bildung der von Irenäus (adv. haer. I, 23.), Clemens Alex. (Strom. II. p. 383; VII. p. 165. ed. Sylb. Col.) u. A. bestimmt erwähnten gnostisirenden Secte der Simonianer mag wohl, da wir einen anderen Simon nicht kennen, Simon Magus den ersten Anlaß gegeben haben.

2. Dositheus, gleichfalls in Samarien, der Stifter einer von den Christen ganz getrennten Secte, welche, nach einigen Nachrichten, ihn für den 5 Mos. 18, 18. verkündigten Messias gehalten haben soll, und, wenngleich schon im 3ten Jahrh. sehr unbedeutend, doch noch im 6ten Jahrh. vorhanden war. Er selbst, verlassen vom Volke und flüchtig, starb, Ascet von jeher, in einer Höhle den Hungertod [1]).

3. Menander, wiederum ein Samaritaner (nach Justin aus Kapparetäa), ein angeblicher Schüler des Simon Magus und gleichen Gewerbes, der auch Messias und Gottmensch seyn wollte.

Mit ähnlichem Rechte, wie jene drei Männer, würden hier auch noch angeführt werden können die (vorgeblichen) Johannesjünger, Zabier oder Mendäer (letzterer Name von יְדַע, also entweder *μαθηταί* oder *γνωστικοί*), falsche Jünger Johannes des Täufers (daher Zabier, vom chaldäischen צְבַע untertauchen, taufen), welche, dem Geiste und Sinne ihres Meisters ganz zuwider (vgl. §. 10. 11.), bei ihm allein nur stehen bleibend, nach seinem Tode (Enthauptung durch Herodes Antipas, Matth. 14, 3 ff. [2])) eine gegen das Christenthum feindselige Richtung nahmen. Spuren von der Existenz einer solchen Secte finden wir schon in den ersten Jahrhunderten (in den Clementinen und den Recognitionen des Clemens, auch bei Hegesippus, der bei Euseb. h. e. IV, 22. sie als *Ἡμεροβαπτισταί* bezeichnet, wie in den Clementinen Johannes der Täufer *Ἡμεροβαπτιστής* heißt), und noch jetzt besteht dieselbe, aus Galiläa stammend, in Persien, wenngleich

---

1) Vgl. über ihn u. A. Origen. in Joh. Tom. XIV. p. 219.

2) Vgl. Joseph. Archaeol. XVIII, 5, 2. (Die Stelle, über den eigentlichen Enthauptungsgrund schweigend, ergänzt hinsichtlich des Einkerkerungsgrundes, den sie durch Herodes' politischen Argwohn motivirt, den Evangelienbericht.)

ohne Zweifel das gnostisch-theosophische Lehrsystem der neueren Johannesjünger sich erst in späterer Zeit, unter orientalischen Einflüssen, ausgebildet hat. Als der eigentliche Erlöser erscheint darin ein höherer Geist in menschlicher Gestalt, „Verkündiger des Lebens" (Mando di Chaje), in dessen Namen Johannes taufte; Jesus dagegen war ein von den Sterngeistern zur Verführung der Menschen gesandter falscher Messias. Das wichtigste Religionsbuch der neueren Johannesjünger, Liber Adami, hat Matth. Norberg zu Lund 1815. 16. in 3 Thlen 4. herausgegeben [1]). — Noch neuere, freilich nicht ganz zuverlässige, Nachrichten über diese Secte (vom J. 1824), welche eine geringere Feindschaft derselben gegen das Christenthum verrathen, hat der Judenmissionar Wolf mitgetheilt (s. Neueste Nachrichten aus dem Reiche Gottes. Berl. Sept. 1826. Nr. 48.) [2]).

Erste Abtheilung.

Judaisirende Secten.

Vgl. (nächst Neander) vorzüglich Gieseler Ueber die Nazaräer und Ebioniten, in Stäudlin's und Tzschirner's Kirchenhistor. Archiv Bd. IV. St. 2.; — und A. Schliemann Die Clementinen nebst den verwandten Schriften und der Ebionitismus. Hamb. 1844. [3]).

§. 43.

Die erste große Classe der alten christlichen Secten bestand aus solchen, welche, auf Grund der schon dem Apostel Paulus

---

1) Diese Schrift (Codex Nasaraeus, liber Adami appellatus. Syriace transscriptus latineque redditus) ist auch die Hauptschrift zur Kenntniß der Parthei. — Außerdem vgl. theilweise J. Ignatii a Jesu (eines Carmelitermissionars, der zu Basra und Suster in Persien Johannesjünger aufgefunden hatte) Narratio originis, rituum et errorum Christianorum S. Joannis. Rom. 1652.; Gesenius Artik. Zabier im Probehefte der allg. Encyclopädie, und L. E. Burckhardt Les Nazoréens ou Mandai-Jahia (disciples de Jean). Strasb. 1840. 8.

2) Diese neueren glimpflicheren Nachrichten über die Johannesjünger sind übrigens mit den schärferen älteren wohl zu vereinigen. Die dem Christenthum feindselige Gnosis der Zabier kann entweder als eine Geheimlehre der besonders Erkohrnen erscheinen, die die Masse der minder Geweihten nicht recht verstand, oder sie ist jedenfalls nicht wesentlich widerchristlicher, als dieselbe Lehre gewisser christlichen Gnostiker, und kann also so gut, als diese mit dem christlichen Bekenntnisse, mit einer freundlichen Gesinnung gegen die Christen verbunden gedacht werden.

3) Während neuerlich durch Baur und demnächst Kern, Credner, Gfrörer, Strauß, in Ausbeutung der Clementinen und des Ebionitismus zu den heterogensten Zwecken eine namenlose Verwirrung im historischen Urtheil

in mannichfacher Gestalt entgegengetretenen judaistischen Richtung, auch selbst noch nach dem Fall Jerusalems, ja gerade jetzt recht absichtlich, das Christenthum mit einem in seiner Isolirtheit gefallenen und erstorbenen **Judenthum** zu verschmelzen strebten.

Seit dem Apostel- und Aeltesten-Convent zu Jerusalem (Apg. 15.) völlig mit einander darüber einverstanden, daß nur der Glaube an Christus den Menschen rechtfertige, heilige und beselige, forderten die Apostel von den Heidenchristen nicht die Annahme des jüdischen Ceremonialgesetzes, sondern ließen nur die Judenchristen in der gewohnten Beobachtung desselben fortfahren. Wenn es so geschah, daß aus lauter Judenchristen bestehende Gemeinden im Aeußeren von denen der Heidenchristen sich auffallend unterschieden, so ließ dies natürlich noch durchaus auf keine Weise die ersteren als Sectirer oder Schismatiker erscheinen. Nur eine Parthei unter ihnen trug von Anfang an einen solchen Charakter, diejenige, welche, während der eine Theil der Judenchristen das Ceremonialgesetz nur für sich beobachtete, für die absolute Nothwendigkeit seiner Beobachtung durch alle Christen eiferte. Im Verlauf der Zeit aber erhielten alle Judenchristen, die an der Fortbeobachtung des Ceremonialgesetzes hafteten, einen gewissen sectirerischen Anstrich. Die christliche Gemeinde zu Jerusalem nehmlich, bei weitem die Hauptgemeinde unter den Judenchristen, stimmte Anfangs, auch bei ihrem Aufenthalte zu Pella während des jüdischen Krieges (J. 66—70; s. ob. §. 20.), in Beobachtung des Ceremonialgesetzes natürlich überein. Schon in dem Fall der heiligen Stadt aber ahneten so Manche Gottes Wink, und als nun in der Folge Hadrian den Juden das Betreten des Gebiets von Jerusalem oder der an dessen Stelle gegründeten Aelia Capitolina gänzlich verbot, entsagte ein Theil der dortigen christlichen Gemeinde, den göttlichen Rathschluß immer klarer erkennend und demüthig ehrend, offen dem jüdischen Ceremonialgesetze, vermischte sich mit Brüdern heidnischer Abkunft, und erhielt jetzt selbst einen Christen

---

über den Ebionitismus angerichtet worden ist, erscheint es als das Verdienst der oben genannten Schrift, die Neanderschen Resultate über den Ebionitismus, die schon bisher die sichersten und unbefangensten waren, kritisch gesichtet und jene Verwirrung großentheils gelichtet und gelöset zu haben.

heidnischer Abkunft zum Bischof. Die Folge hievon war, daß diejenigen palästinischen Judenchristen, welche die Beibehaltung des jüdischen Ceremonialgesetzes für nothwendig erachteten, sei es nun nur für sich oder absolut, und sich deshalb zu jener Veränderung nicht entschließen konnten, von jetzt an als eine von der ganzen übrigen christlichen Kirche abgesonderte Parthei der Ebioniten, oder vielmehr als zwei abgesonderte Partheien (wie schon Justinus M., obwohl ohne Namen, sie unterscheidet, Dial. c. Tryph. §. 47.), eine strengere, häretische, nach und nach vorzugsweise Ebioniten genannt, und eine gemäßigtere, liberalere, mehr katholische, nicht häretische, Nazaräer, sich fortpflanzten, und in ihrer Abgeschlossenheit immer mehr sich ausbildeten.

Die Nazaräer, deren Name (ursprünglich nach Apg. 24, 5. ein gemeinschaftlicher Name aller Christen unter den Juden) zuerst bei Hieronymus (Comm. in Jesai.) in dieser besonderen Bedeutung sich findet, behaupteten nicht die Nothwendigkeit der Beobachtung des jüdischen Ceremonialgesetzes für die Heidenchristen, erkannten den Paulus als einen Lehrer göttlicher Weisheit für die Heiden an, und wichen von der Lehre der allgemeinen Kirche in einem wesentlichen Punkte nicht ab. Die Ebioniten dagegen, deren Name (gleichfalls aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich ein allgemeiner Name der Judenchristen, und erst später vorzugsweise Bezeichnung der separatistischeren) schon bei Irenäus, Tertullian und Origenes erscheint, (nach Tertullian, höchst unwahrscheinlich, von einem Sectenstifter Ebion, nach Origenes T. XVI. in Matth. c. 12. richtig von אֶבְיוֹן arm, obwohl nicht, weil ja nach Epiphanius die Ebioniten selbst sich so nannten, von ihrer armseligen religiösen Denkart, sondern vielmehr vermuthlich entweder von der äußerlichen Armuth und vielleicht auch einer ursprünglichen Gütergemeinschaft der großen Mehrzahl der Judenchristen überhaupt, oder wohl noch wahrscheinlicher als Hindeutung auf die Armen, die Christus selig preiset, im Gegensatz gegen die ganze übrige Judenmasse), behaupteten die absolute Nothwendigkeit der Beobachtung des jüdischen Ceremonialgesetzes für alle Christen, verketzerten den Apostel Paulus (Origen. in Jerem. hom. 18. §. 12.), und leugneten, an der gewöhnlichen jüdischen Volks-Messiasidee festhaltend von dem Messias als einem ausgezeichneten und bei seiner Taufe mit göttlicher Kraft ausgerüsteten bloßen Menschen, das Daseyn einer

göttlichen Natur in Christo [1]). Nur einmal im Jahre, am Passahfeste, — nach Epiphan. haer. XXX, 16. —, zum Gedächtniß des letzten Mahles Christi, hielten sie ein Abendmahl, mit ungesäuertem Brode und (als Asceten) bloßem Wasser.

Dies im Obigen Hervorgehobene scheint allerdings aus den alten Nachrichten über jene judaisirende Parthei mit Sicherheit hervorzugehen, obwohl die alten Berichterstatter [2]) vielfach im Einzelnen über sie uneins und schwankend sind, und eine völlige Ausgleichung aller Differenzen und Bestimmung alles Vagen noch nicht vorhanden ist. — Nächstdem erscheint nur die Annahme auch eines gewissen gnostischen Ebionitismus (eines Judaismus, verschlungen mit gnostischen Elementen) neben dem gewöhnlichen ordinär-judaistischen neuerlich [3]) noch historisch gesichert, wogegen die Ansicht [4]), welche im Grunde das ganze Urchristenthum auf Ebionitismus reducirt, aus dem sich erst im 2ten Jahrh. reinere Elemente herausgebildet hätten, auf willkührlichen Combinationen beruht, da jene Ausklärung des 2ten Jahrh. eben so unerwiesen ist, als der [5]) mit schreiendem Unrecht angenommene Ebionitismus alles Früheren. — [6])

---

1) Einige von ihnen (nach Origenes c. Cels. V, 61.) leugneten dabei die übernatürliche Geburt Jesu, andere gaben sie zu. Alle erklärt Origenes (in Matth. T. XI, 12.) für nur wenig von den Juden verschieden.

2) Justin. M. dial. c. Tryph., Irenaeus adv. haer. I, 26. und anderwärts, Origenes an mehreren Orten, z. B. in Matth. T. XVI. c. 12., in Jerem. hom. 18. §. 12., in Matth. T. XI. c. 12., c. Cels. V, 61. u. s. w., Epiphanius haer. 30., die Clementinen an vielen Orten, besonders hom. 15. c. 7—9.

3) Durch die Schrift von Schliemann namentlich und demnächst durch Dorner Die Lehre von der Person Christi. Th. I. Abth. 1. 1845. (S. 310 ff.: „Cerinthische Ebioniten.").

4) Baur's und seiner Schule.

5) Nach Dorner a. a. O. im ganzen 1. Theile.

6) Noch unbestimmter, als die Nachrichten über Ebionitismus ꝛc. überhaupt, ist natürlich die Kunde über das Evangelium der Ebioniten und Nazaräer. Wahrscheinlich gebrauchten jene Judaisten als ihr Evangelium eine, bei jener sectenartigen Abgeschlossenheit der palästinischen Judenchristen leicht mannichfach corrumpirte Recension des hebräischen Ev. Matthäi, welche unter dem Namen des Evangeliums der Hebräer bekannt ist, und zwar dies wiederum in zwei verschiedenen Recensionen, Ev. der Nazaräer und Ev. der Ebioniten. Leider haben wir freilich auch das Evangelium der Hebräer nicht mehr, und selbst die Nachricht über den hebräischen Matthäus ist nur beglaubigtes altes Zeugniß

In der Verwerfung des Apostels Paulus kommt mit den Ebioniten auch eine judaistisch-gnostische Secte der Elcesaiten überein, vor deren Täuschungskünsten (als sei eine Verleugnung Christi mit dem Munde gleichgültig, wenn sie nur nicht im Herzen geschehe) Origenes warnt (bei Euseb. h. e. VI, 38.). Man leitet sie ab von einem Juden Elxai zu Trajans Zeit [1]), den Epiphanius bei den Essenern erwähnt (haer. XIX, 1.) [2]).

Zweite Abtheilung.

Orientalisch-theosophische (religionsphilosophische) Secten.

Erste Unterabtheilung.

Gnostiker.

Quellen: Irenaeus adv. haereses. Tertullianus contra Marcionem, de praescriptt. haereticorum, adv. Valentinianos und Scorpiace contra gnosticos. Epiphanii haereses. Clemens Alex. und Origenes in zerstreuten Notizen.

Vgl.

A. Neander Genetische Entwickelung der vornehmsten gnost. Systeme. Berl. 1818. und Dess. K. G. Bd. I. Abth. 2. S. 627—812.

E. A. Lewald Comm. de doctrina gnostica. Heidelb. 1818.

Jac. Matter Histoire crit. du gnosticisme. Par. 1828. 3 Thle; deutsch durch C. H. Dörner. 2 Bde. Heilbr. 1833.

F. C. Baur Die christl. Gnosis oder die christl. Religionsphilosophie in ihrer geschichtl. Entwickelung. Tüb. 1835. (insbesondere S. 122—414).

J. A. Möhler Ueber den Ursprung des Gnosticismus, in seinen Gesammelten Schriften und Aufsätzen, herausg. von Döllinger. Bd. I. 1839. S. 403 ff.

Auch J. A. Dorner Die Lehre von der Person Christi. Th. I. Abth. 1. Stuttg. 1845. S. 324 ff. und bes. S. 355 ff.

---

von Zeugen, die alle dabei nur den griechischen Matthäus gebrauchten. Vgl. darüber meine Einl. ins N. T. (§. 36. Uncanonische und apokryphische Evv.) S. 196 ff.

1) Elxai, Ἠλχεσαῖος, führt seinen Namen ohne Zweifel wohl nicht von חֵיל כְּסָה, sondern vielmehr von seinem Stammorte, dem Flecken Elcesi in Galiläa jenseits des Jordan, den derselbe mit dem Propheten Nahum theilte. S. Delitzsch in Rudelbach und Guericke Zeitschrift u. s. w. 1841. Heft 1. S. 43.

2) Vgl. auch Theodoret. fabb. haer. II, 7., und C. T. Seybel Abh. von der Secte der Elcesaiten. Helmst. 1749. 4.

§. 44.

1. Die zweite große Classe altchristlicher Secten, in ihrer Genesis ebenfalls durch Keime schon aus der apostolischen Zeit gekräftigt (S. 197. Anm. 1.), ihrem eigentlichen Wesen nach aber mehr überzeitliche Speculation, speculativer Idealismus, der dem Evangelium sich über-, statt unterordnen wollte, strebte das einfach praktische Evangelium in eine speculative Religionsphilosophie orientalischen Gewandes zu verkehren, indem sie dasselbe mit orientalischer Theosophie versetzte und aus der christlichen Lehre ein orientalisch-theosophisches System machte; und zwar thaten nun Einige dies nach Verhältniß moderater, andere kühner und frecher. Ersteres die Gnostiker, letzteres die Manichäer.

Γνῶσις in der allgemeineren Bedeutung des Wortes ist tiefere Einsicht in das Wesen und den inneren Zusammenhang der Religionslehre überhaupt. Ein *χάρισμα* solcher *γνῶσις*, als tieferer Einsicht in die Eine lautere christliche Glaubenswahrheit, gab es auch in der apostolischen Kirche (1 Cor. 12, 8.). Davon nun entlehnte auch die Gnosis der Gnostiker den Namen, ihn vornehm und hoffärtig aus- und umdeutend. Wie in allen alten orientalischen Religionssystemen sich ein eben so menschlich natürlicher, als tiefverderblicher Gegensatz findet zwischen einer esoterischen Priesterlehre und einem exoterischen Volksglauben, so suchten zum Christenthum übergetretene, vormals jüdische oder heidnische, orientalische Theosophen einen solchen Gegensatz im 2ten Jahrh. (nur vorbereitend schon im ersten) auch der christlichen Kirche aufzunöthigen. Auf diese Weise bildete sich, im (formalen nicht blos, sondern auch materialen) schroffen Gegensatze zu der verachteten *πίστις* oder *δόξα τῶν πολλῶν*, eine vermeintlich höhere, die evangelische Lehre aber freilich im innersten Grunde fälschende (Luc. 10, 21.), esoterische speculative Religionsphilosophie, innerlich und äußerlich mit reißendem Fortschritt [1]); und diese nun eben bezeichnete man nach Alexandrinischem, schon

---

1) „Im Gnosticismus erwacht im ungeheuersten Umfange das Interesse für das Christenthum als die Wahrheit, und empfängt die zuvor träge sich fortbewegende Entwicklung der christlichen Erkenntniß einen Schwung, der auf Jahrhunderte nachwirkte. Nehmen wir die Gegenwart aus, so ist nie wieder über die christliche Menschheit ein so gewaltiger Trieb des Erkennens ausgegossen worden, wie damals" (Dorner), — nur daß dieser Wahrheitstrieb nicht lauter, vielmehr das geistige Auge ein Schalk war.

im apostolischen Zeitalter gewöhnlichen Sprachgebrauche, mit dem Namen Γνῶσις, in seiner speciellen Bedeutung.

2. Der Gnosticismus, die systematische Verschmelzung des Christenthums mit und Umdeutung desselben nach orientalischer Theosophie und Religionsphilosophie, ist zwiefacher Art, je nachdem die gnostischen Secten entweder, den Zusammenhang zwischen dem A. und N. T. anerkennend und das A. T. in eine gewisse präparatorische Verbindung mit dem Christenthume setzend, auf irgend eine Weise an das Judenthum sich anschlossen, oder, jenen Zusammenhang rücksichtslos zerreißend, in purer feindseliger Polemik gegen dasselbe auftraten.

Die Gnostiker ersterer Art, geistige Abkömmlinge der zuerst im ersten Corinthier-, deutlicher dann im Colosser- und am deutlichsten in den Pastoral-Briefen schon vom Apostel Paulus, wie in den Briefen des Johannes, bekämpften judaistischen Irrlehrer [1]), waren meist selbst frühere Juden. Jüdische theologische Schulen in Syrien und Alexandrien nehmlich hatten schon seit längerer Zeit orientalische, besonders Zoroastrische, Theosophie, zu Alexandrien in Verbindung mit Platonischer Philosophie, vermittelst allegorischer Erklärung des A. T. und Unterschiebung unächter Schriften der Patriarchen und Propheten mit dem Judenthum zu verschmelzen gesucht. Ausgehend von der orientalischen Idee, daß die Erkenntniß Gottes, des vollkommenen ewigen Urwesens, nur als ein Mysterium unter den höher Gebildeten fortgepflanzt werden, das Volk aber dazu sich nicht erheben, sondern nur von dem höchsten Wesen ausgeflossene und es offenbarende Kräfte und Geister (bei den Heiden Götter, bei den Juden Engel) verehren könne, betrachteten diese jüdischen Theosophen zwar noch immer das gesammte Volk der Juden als Volk Gottes, nur sich selbst aber als den Ἰσραὴλ νοητός und πνευματικός, im Gegensatz zu dem großen Haufen des Ἰσραὴλ αἰσθητός und σαρκικός, und nur unter ihnen, den Theosophen, meinten sie,

---

1) In den Pastoralbriefen, so wie in den Johanneischen, offenbaren sich schon die unverkennbarsten Züge gnostischer Richtung (und eben deshalb besonders hat ja Baur Die s. g. Pastoralbrr. des Ap. P. Stuttg. 1835. diese Briefe dem Paulus ab- und erst dem 2ten Jahrh. zugesprochen, wogegen aber neuerdings Dietlein Das Urchristenthum. Halle 1845. S. 153 ff. erwiesen, daß die gnostisirenden Häretiker der Pastoralbrr. gar nicht ins 2te Jahrh. gehören können, sondern schon ins erste gehören müssen), die dann weiter selbst schon auf den Colosserbrief und im ersten leisesten Keime selbst bis auf die Corinthierbriefe zurückweisen.

habe die Erkenntniß des verborgenen Gottes sich fortgepflanzt, das Volk im Ganzen dagegen werde geleitet durch den Engel, der als Werkzeug Gottes die sichtbare Welt hervorgebracht, den Demiurgos, welcher, unbewußt regiert durch die vom höchsten Gott angegebenen Ideen, ihn repräsentire und von der Masse der Juden für denselben angesehen werde. Bei ihrem Uebertritt zum Christenthum nun [1]) modificirten diese jüdischen Theosophen jene ihre Vorstellungen so: Erst durch das Christenthum sei der, vom Demiurgen repräsentirte, der Welt im Ganzen unbekannte und nur von wenigen geistigen Menschen geahnete, ewige vollkommene Gott geoffenbaret, erst durchs Christenthum seien die Ideen, welche den Demiurgen unbewußt leiteten, ins Licht gesetzt, sei die wahre geistige Beziehung des mißverstandenen Judenthums aufgedeckt worden. Auf diese Weise, und indem auch manche vormalige Nichtjuden als Christen diese Ansichten theilten, entstand denn eine Classe an die Wahrheit des A. T. sich mehr oder minder anschließender Gnostiker.

Eine andere Richtung nahm der Gnosticismus solcher Theosophen, die vor ihrem Uebertritt zum Christenthum nicht Juden, sondern Heiden, und zwar das Judenthum verachtende Heiden gewesen waren, und diese Verachtung des Judenthums mit in ihr subjectiv willkührliches Christenthum hinübertrugen. Sie rissen nun das Judenthum und das A. T. aus allem Zusammenhange mit dem Christenthum möglichst heraus, und schieden sich im Einzelnen wenigstens dadurch von den jüdisch-christlichen Gnostikern — so ähnlich ihre beiderseitigen Principien und sonstigen Resultate auch waren —, daß sie unter dem Demiurgen, dem Offenbarer des Judenthums, nicht einen zwar beschränkten, aber doch dem höchsten Gott als Werkzeug dienenden, sondern vielmehr einen in seiner Richtung ihm feindseligen Geist sich dachten. Auf diese Weise entstand, mit mannichfachen Abstufungen, eine Classe antijüdischer Gnostiker. — [2])

---

1) Und eben schon der Apostel Paulus bekämpft (z. B. Col. 2, 18.) die Einmischung einer solchen theosophischen Richtung ins Christenthum.

2) Auf eine eigenthümliche Weise hat Baur in s. Werke über die Gnosis die Gnostiker, als Repräsentanten der damaligen christlichen Religionsphilosophie überhaupt, in diesen drei Abtheilungen behandelt:

a. Die das Christenthum (d. i. Vernunft oder an der reinen Menschheit vermitteltes religiöses Bewußtseyn) mit dem Judenthum (d. i. Verstand = an Volk und Staat vermitteltes relig. Bewußtseyn) und Hei-

3. Die Frage, die von jeher die Denker am meisten beschäftigt hat, woher die Welt und das Böse, war auch das **Problem der gnostischen Religionsphilosophie.** Wie ist aus dem Unendlichen das Endliche geworden? Wie Gott der Urheber einer materiellen Welt? Der vollkommene und heilige Gott — einer Welt, worin so viel Mangelhaftes und Böses? Wie ist der hohe göttliche Geist des Menschen in den hemmenden Körper, in die beschränkte Welt gekommen? Wie die dreifache völlige Abgeschlossenheit der Menschennaturen entstanden? [1]) Diese und andere, jener Hauptfrage untergeordnete oder damit zusammenhängende Fragen waren es, welche die Gnostiker zu beantworten suchten, zu beantworten aber nicht, wie die Occidentalen, durch logisches speculatives Nachdenken in abstracten Begriffen, sondern als Orientalen durch bildliche Anschauungen, worunter sie ihre Ideen allegorisch darstellten, wobei nun aber freilich vielfach Bild und Begriff untrennbar zusammenfiel.

---

denthum (d. i. Anschauung = an der Natur vermitteltes relig. Bewußtseyn) näher zusammenstellende Form der Gnosis (Valentin, Ophiten und Bardesanes, Saturnin und Basilides);

b. die das Christenthum vom Judenthum und Heidenthum streng trennende Form der Gnosis (Marcion); und

c. die Christenthum und Judenthum identificirende und beide dem Heidenthum entgegensetzende Form der Gnosis (Pseudo-Clementinen und Cerinth).

Diese Eintheilung ist mehr geist- und phantasiereich, als wahr; wahr am wenigsten in Rücksicht auf speculative Begründung, mehr auf historische, die aber nun auch mit der Neanderschen (und der unsrigen) nicht in Contrast steht, insofern einige der von Baur als in Beziehung zum Judenthum noch stehend angeführten Gnostiker, die Ophiten und Saturnin, zwar antijüdisch waren, doch so, daß allerdings in ihrem System auch das Judenthum eine wesentliche Stelle einnahm, was nun freilich auch selbst den Marcion nicht ausschließen würde.

1) Die meisten Gnostiker nahmen nehmlich in jedem Menschen eine von drei Naturen an als ihm eigen, über welche er nicht hinaus könne, und theilten danach alle Menschen in drei völlig abgeschlossene Classen: 1. *Πνευματικοί*, Menschen, die in steter Sehnsucht nach dem Ewigen leben, in welchen das Gottverwandte, die höheren Seelenkräfte herrschen, für welche die *γνῶσις* bestimmt ist; 2. *Ψυχικοί*, Menschen, die ohne grobe Sünden in äußerer Anständigkeit leben, in welchen der auf die Erde gerichtete Verstand herrscht, für welche die blinde *πίστις* bestimmt ist; 3. *Ὑλικοί*, Menschen, die ohne sittliches Gefühl nur wilder Leidenschaft dienen, in welchen die Materie herrscht, das Princip des Bösen.

Die Grundzüge zur Beantwortung enthielt eine doppelte gnostische Grundlehre. Aus einer Entfaltung der dem höchsten Wesen, dem verschlossenen Inbegriff aller Vollkommenheit und alles Lebens, einwohnenden Vollkommenheiten und Lebenskeime hat alles Daseyn gliedweise in fortlaufender Kette, je näher dem ersten Gliede, um so vollkommener, je entfernter, desto unvollkommener, gleich vielen Flammen aus einem Lichte, gleich den Zahlen aus der höchsten Einheit, den Gedanken und Gefühlen aus dem Gemüth, sich gebildet. Das ist die eine dieser Grundlehren, die in allen orientalischen Religionssystemen der Lehre von der Schöpfung aus Nichts [1]), als einem Wunder der göttlichen Allmacht, entgegengesetzte sinnlich anschauliche Emanationslehre. So blieb aber immer das Daseyn des Bösen, da doch auch in ganz entfernter Abstufung von dem höchsten und heiligen Wesen das Unheilige nicht abstammen, und die Entstehung der materiellen Welt, da die Welt der reinen Lebensentwicklung aus Gott, das höhere Geisterreich, doch nie zur Materie werden konnte, noch unerklärt. Daher verbanden denn die meisten Gnostiker [2]) mit der Emanationslehre noch einen Dualismus, die Annahme von einem Gott seiner Natur nach entgegenstehenden Princip des Bösen. Hiebei aber entwickelten sich nun, wenn auch größtentheils in mancherlei Mittelgliedern sich berührend, zwei verschiedene Anschauungsweisen, die mehr orientalisch-mythische der syrischen, und die mehr griechisch-speculative der Alexandrinischen Gnostiker. Die ersteren, sich anschließend an die altpersische Lehre von Ormuzd, dem Princip des Guten und des Lichts, und Ahriman, dem Princip des Bösen und der Finsterniß, lehrten ein thätiges, wild tobendes Reich des Bösen oder der Materie, welches durch seinen Angriff auf das Lichtreich die Vermischung des Lichts und der Finsterniß, des Göttlichen und Ungöttlichen, und hiedurch — vermittelst der demiurgischen Wirkung des in dieser Mischung mit befindlichen Göttlichen — auch die niedere sichtbare Schöpfung, die eben ein Gemisch von Licht und Materie ist, herbeigeführt habe. Die anderen hingegen, mehr dem Platonischen Begriff von der Ὕλη folgend, sahen in dem Ungöttlichen ein Todtes und Wesenloses, die Lebensentwicklung von außen Begrenzendes, Finsteres, Leeres,

1) Ueber diese im Allgemeinen zu vergl. unt. §. 53. die Schlußanmerkung.

2) Von den übrigen s. Nr. 5. S. 202 f.

ein Chaos, welches an sich noch keinen Angriff auf das Göttliche zu machen vermochte; indem aber — so ist nun die eine Vorstellung — die göttlichen Lebensentwicklungen, je entfernter vom ersten Gliede, um so schwächer wurden, so entstand auf der letzten Stufe des Lichtreichs ein mangelhaftes Erzeugniß, welches aus Schwäche in das Chaos hinaussank, oder — nach einer etwas verschiedenen Vorstellung — es sprudelte von der Fülle göttlichen Lebens etwas über in das Chaos. Nun erst erhielt dies Beseelung; es bildete sich vermittelst des Demiurgos die sichtbare sinnliche Schöpfung, aber es trat nun auch die Hyle in thätigen Gegensatz gegen das Göttliche, und Satan, böse Geister und hylische Menschen wurden ihre Erzeugnisse.

4. Aus der Kosmogonie der Gnostiker, da schon diese sichtbare Weltordnung einen Abfall von dem höchsten Gott, eine Störung der Harmonie des Daseyns voraussetzt, geht schon hervor, daß in ihren Systemen die Lehre von der Erlösung keinesweges fehlen durfte, sondern vielmehr einen wesentlichen Platz einnahm. Während aber die Gnostiker sich in Speculationen und Dichtungen über den Einfluß der Erlösung auf das ganze Universum verloren, trat deren praktische Bedeutung bei ihnen fast ganz in den Hintergrund, und die Lehre von der Erlösung wurde von dem sittlichen Gebiete auf das physicalische hinübergezogen; dabei war den Gnostikern immer die Hauptsache, was der erlösende Geist durch seine bloße Erscheinung gewirkt, und die Bedeutung des erlösenden Leidens ward von ihnen verkannt oder selbst gelästert; endlich fiel in ihren Systemen auch die Würdigung dessen hinweg, was das Beispiel des Erlösers für die Menschheit ist. Dies Letztere erklärt sich aus der gnostischen Irrlehre über die Person des Erlösers. Wie nehmlich überall die Gnostiker die sichtbare Schöpfung und ihren Bildner tief unter die unsichtbare Welt und den höchsten Gott erniedrigten, so wollten sie auch in der Person des Erlösers das Sichtbare vom Unsichtbaren, das Menschliche vom Göttlichen losreißen. Die erschienene Gottheit erkannten sie daher willig in ihm an; eine wahre Vereinigung der Gottheit und Menschheit aber erschien ihnen als Unsinn. Hiebei schieden sich, zuweilen scharf, zuweilen aber auch in einander fließend, dreierlei gnostische Ansichten von einander. Einige (Doceten, Doketen, von δοκεῖν) sahen in dem Erlöser blos einen göttlichen Geist, der nicht wirklich als Mensch erschienen sei, sondern nur,

um von den Menschen wahrgenommen werden zu können, sich in einer sinnlichen Scheinform täuschend dargestellt habe [1]). Andere dagegen nahmen an, daß das Menschliche im Erlöser nicht bloßer Schein gewesen sei; sie legten ihm nun aber eine andere, vornehmere Menschheit bei, nicht ein *σῶμα ὑλικόν*, sondern ein *σῶμα ψυχικόν* oder *πνευματικόν*. Eine dritte Classe endlich, an die jüdische Volksmessiasidee theilweise sich anschließend, sah in Jesu einen wahren, allen übrigen gleichen Menschen, hielt nun aber nicht ihn für den eigentlichen Erlöser, sondern schied die Gottheit und Menschheit Christi in zwei Personen, indem sie behauptete, mit dem Menschen Jesus habe bei seiner Taufe und nur bis zu seinem Leiden ein von dem höchsten Gott gesandter höherer Genius, *ὁ ἄνω χριστός*, sich verbunden, der den Menschen Jesus, *τὸν κάτω χριστόν*, blos zu seinem Organe gebrauchte, und nur jener höhere Genius sei der eigentliche Erlöser.

5. Was die Sittenlehre der Gnostiker betrifft, so wichen sie zwar sämmtlich, weil im Glauben, so auch im Leben, von dem Geiste des Evangeliums wesentlich ab; im Ganzen aber fehlte ihnen doch keineswegs ein gewisser sittlicher Ernst. Aus ihrer Lehre von der Materie, als dem Princip des Bösen, floß am natürlichsten eine strenge Ascetik. Doch finden wir auch Fälle, in welchen aus demselben dualistischen Princip eine ganz entgegengesetzte Richtung hervorging, ein solches Verachten der materiellen Welt, welches den Grundsatz hervorrief, daß dem Weisen alles Irdische völlig gleichgültig seyn, daß der Weise den sinnlichen Lüsten sich hingeben können müsse, ohne in der Ruhe der Contemplation gestört zu werden.

Besonders verderblich waren die moralischen Grundsätze derjenigen gnostischen Secten, welche mit der Emanationslehre nicht, wie die meisten, den Dualismus, sondern den Pantheismus verbanden. Das unbegreifliche göttliche Grundwesen, lehrten sie, ist das Einzige, was wahrhaft existirt. Aus ihm ist alles Daseyn ausgeflossen, in dasselbe kehrt alles Daseyn zurück. Alle individuelle Bestimmtheit, alle Persönlichkeit ist Beschränkung, vorübergehende Form, und für den Weisen auf der höchsten Stufe bedeutungslos. Er ist über die Gesetze der Sittlichkeit,

1) Gegen diese Vernichtung der evangelischen Geschichte zeugt auf Grund apostolisch Johanneischer Lehre schon Ignatius in seinen Briefen (ad Ephes. c. 7. 18.; ad Smyrn. c. 1—8.). — Ueber die Doketen vgl. auch H. A. Niemeyer De Docetis. Hal. 1823. 4.

wie über alle Gesetze erhaben; für ihn ist Seyn und Nichtseyn, Gut und Böse, Ascetik und Wollust durchaus identisch, und er muß durch Beharren in der Contemplation mitten unter allen Ausschweifungen seine Vollkommenheit beweisen. Kein Wunder, daß selbst der Heide Porphyrius (de abstinentia I, 40.) die abscheulichen Ausschweifungen solcher Christen züchtigt.

Wie groß die Zahl der Gnostiker und ihre Macht gewesen sei, läßt sich durchaus nicht sicher und genau bestimmen. Doch erscheinen, in Folge der nun einmal mächtig erwachten Richtung der Zeit (S. 196. Anm. 1.), fast aller Orten Gnostiker, wenn auch nur selten sich eine Spur zeigt, daß ein gnostischer Verein der katholischen Ortsgemeinde überlegen war. — Die Blüthezeit des Gnosticismus war das 2te Jahrhundert; schon im 3ten fehlte ihm schöpferische Kraft, und ohnmächtig im 4ten, verschwand er im 6ten Jahrh. bis auf geringe Spuren.

1. An das Alte Testament anknüpfende Gnostiker.

§. 45.

Cerinthus [1]).

Die Reihe der Gnostiker eröffnet, noch ganz einzeln stehend, Cerinthus in Kleinasien, ein Zeit- und Landesgenosse des Apostels Johannes in seinem Greisenalter (vgl. S. 89.), welcher Christenthum und Judenthum, letzteres mit Einschluß der jüdisch chiliastischen Vorstellungen, ebionitisch ganz zu identificiren geneigt war, aber auf eine gnostisch das Verhältniß beider bestimmende und die Persönlichkeit Christi herabsetzende Weise. Nach diesem Gesichtspunkte sind die verschiedenen Berichte über seine Lehre — indem Irenäus adv. haer. I, 26. ihn als Gnostiker mit einem dem späteren gnostischen ganz ähnlichen Systeme, Epiphanius hingegen haer. 8. (vel 28.) ihn als Vertheidiger der absoluten Nothwendigkeit der Beobachtung des jüdischen Ceremonialgesetzes, und Cajus zu Rom und Dionysius v. Alex. bei Euseb. h. e. III, 28. als groben Chiliasten schildern — wohl zu vereinigen [2]).

---

1) Vgl. beziehungsweise: J. E. C. Schmidt Cerinth ein judaisirender Christ. In s. Bibl. f. Krit. u. Exeg. Bd. I. S. 181 ff.; und H. E. G. Paulus Historia Cerinthi, in s. Introd. in N. T. capp. select. Jen. 1799.

2) Cerinth namentlich erscheint so als ein Repräsentant eines gnostischen Ebionitismus (s. ob. S. 194.), und eben in dieser historischen Anschauungsweise liegt dann der Schlüssel zur Lösung des anscheinenden Widerspruchs

Cerinth lehrte (nach Irenäus), nicht der vollkommene Gott (unmittelbar), sondern ein untergeordneter Geist, (etwa ein dienender Engel, durch welchen auch das Gesetz gegeben worden), der Demiurg, habe die sichtbare Welt hervorgebracht; der vollkommene Gott sei der Welt unbekannt gewesen, bis er durch das Christenthum (als des höchsten Gottes einzige unmittelbare Offenbarung) geoffenbart wurde; der wahre Messias sei nicht der Mensch Jesus, sondern der höchste himmlische Genius, der göttliche Logos, der mit dem Menschen Jesus bei der Taufe sich verbunden, und bis an sein Leiden in ihm gewirkt habe. Mit und bei dieser Theorie konnte nun Cerinth immer noch eben sowohl, als feinerer Ebionit (wie er ja auch in der Christologie sich zeigte), (nach Epiphanius) die alttestamentliche Ceremonialreligion als eine Symbolik für seine Gnosis nothwendig festgehalten wissen wollen, zumal wenn er (nach einer Notiz desselben Epiphanius) nicht einmal auf Beobachtung des ganzen Ceremonialgesetzes, sondern nur, wie manche mystische jüdische Secten, eines gewissen Theils desselben bestand, als auch (nach Cajus und Dionysius) am Ende der Zeiten ein tausendjähriges Messianisches Reich erwarten, zumal wenn, wie es an sich wahrscheinlich ist und zum Theil selbst sich nachweisen läßt, die entschiedenen und heftigen Gegner des Chiliasmus, Cajus und Dionysius, Cerinths Ansichten noch gröber dargestellt haben, als sie waren. — Nach Epiphanius soll Cerinth auch die Auferstehung Jesu geleugnet und sie erst beim Anfang des 1000jährigen Reichs erwartet haben; eine Nachricht, die, so wenig hinreichend sie auch beglaubigt ist, doch mit der Christologie Cerinths sich wohl vereinigen ließe, wonach ja den Menschen Jesus bei seinem Leiden der göttliche Logos verlassen haben könnte, eben um erst zur Zeit der Gründung eines Reichs der Herrlichkeit sich wieder mit ihm, dem nun Auferweckten, zu vereinigen.

§. 46.

Basilides.

Basilides (Βασιλείδης), nach Epiphanius aus Syrien, lebte um 125 in Alexandrien, und stiftete daselbst eine gnostische Schule, welche nach ihm sein Sohn Isidorus fortführte.

---

zwischen den alten Berichten über ihn. — Vgl. Dorner a. a. O. S. 310 ff. („Cerinthische Ebioniten“).

Sein System gründet sich auf eine durch die Heiligkeit der Sieben und die heilige Zahl der Jahrestage bedingte Emanation, verbunden mit Dualismus. Aus dem unbegreiflichen verborgenen Urwesen (ὁ θεὸς ἀκατονόμαστος) mußten zuerst, damit etwas Endliches hervorgebracht werden könnte, die in ihm noch unentwickelten Vollkommenheiten und Kräfte selbstständig hervortreten. Diese (nach der Zahl der Wochentage, der Planeten rc. vgl. Apok. 1, 4.) sieben göttlichen Kräfte (vier intellectuelle: νοῦς, der ihn offenbarende λόγος, die Denkkraft φρόνησις und σοφία; dann die Macht δύναμις, die sittliche Vollkommenheit δικαιοσύνη, und der innere Friede εἰρήνη) sind das Mittelglied zwischen dem unergründlichen Wesen Gottes und der aus ihm entwickelten Schöpfung, und sie bilden mit dem durch sie entfalteten göttlichen Urwesen zusammen die πρώτη ὀγδοάς als den Grund alles Daseyns. Aus diesen sieben δυνάμεις emanirte stufenweise die ganze Geisterwelt, immer je sieben Geister, jede Stufe stets das untergeordnete Bild der höheren, im Ganzen, außer der ersten Acht, 365 (nach den Jahrestagen) stufenmäßig bis zur niedrigsten herab sich entwickelnde Classen der Geisterwesen. Diese Zahl 365 ist in dem mystischen Losungsworte der Basilidianer ἀβράξας oder ἀβρασάξ nach der griechischen Buchstabenrechnung enthalten [1]). Aus einer Vermischung des Reichs der Finsterniß oder der ὕλη — wahrscheinlich nach Basilides vermittelst eines Angriffs — mit einigen Theilen des Geisterreichs, und aus einer sofortigen Vermischung des Lichts und der Finsterniß, des Lebens und des Todes, der Seele und der Materie, entstand, unter der besonderen Wirkung des ersten der sieben Geister der letzten Stufe — ὁ ἄρχων —, die sichtbare Weltordnung, in welcher nun, von der niedrigsten Stufe, den Steinen, bis zur höchsten, dem Menschen, hinan eine durch die Materie gefesselte Seele auf immer mehrere Befreiung von dem Fremdartigen hinstrebt. Der irdischen Weltordnung steht der Archon vor, der besondere Leiter der Juden, unbewußt gelenkt, wie überhaupt, so namentlich auch in Betreff der Bildung der jüdischen Religionsverfassung, durch die über sein eigenes Wesen erhabenen Ideen des höchsten Gottes (die erst das Christenthum klar machte). Der Archon leitet den ganzen Läuterungsproceß der gefallenen Licht-

---

1) Vgl. J. J. Bellermann Die Gemmen der Alten mit dem Abraxasbilde. Berl. 1817 ff. 3 Hfte.

wesen durch die Seelenwanderungen; aber das höchste Ziel, die Zurückführung der über ihn selbst erhabenen Naturen des Lichtreichs zu ihrem Urquell, der Gemeinschaft mit dem höchsten Gott, konnte durch den beschränkten niederen Archon nicht erreicht werden. Dazu griff der höchste Gott selbst als Erlöser in den Weltlauf ein, und erschien das Christenthum. Mit dem geistig und sittlich ausgezeichneten Menschen Jesus, dem von dem Archon verheißenen und gesandten Messias, verband bei seiner Taufe im Jordan sich der zur Wiederherstellung der Harmonie im Universum gesandte *νοῦς*. Er wirkte nun durch den Menschen Jesus, der — bis auf die Leiden, welche allein der Mensch erduldete, und zwar, wie alle menschliche Leiden, als Abbüßungen irgend einer von ihm selbst, wenn auch in einem früheren Leben, aufgeladenen Schuld — sein Organ war, offenbarte zuerst den verborgenen Gott, setzte die gefallenen Geister mit dem Lichtreiche in Gemeinschaft, und theilte ihnen das göttliche Leben des Lichtreichs mit. Das Eingehen in das von diesem Erlöser gegründete Reich durch Hingeben der Gedanken an dasselbe ist der Glaube. Der Archon selbst kommt durch die Erscheinung des *νοῦς* zum Bewußtseyn der höheren Weltordnung, und unterwirft sich ihr. Das letzte Ziel des Weltlaufs ist der allgemeine Sieg des Lichtreichs, die Vertilgung alles in die Materie aufgelöseten Bösen durch Feuer und das alleinige herrliche Bleiben des Lichtreichs in seinen mannichfachen Abstufungen.

In der Sittenlehre des Basilides mußte der herrschende Grundsatz der seyn, daß der Mensch je mehr und mehr von dem fremdartigen Bösen sich reinigen und zur freien Entwicklung seiner geistigen Natur gelangen solle (vgl. Clem. Alex. Strom. II. p. 409; III. p. 427. ed. Sylb. Col.).

Eine Secte der Basilidianer bestand bis tief ins 4te Jahrhundert. Diejenigen „Basilidianer" aber, welche Irenäus (adv. haer. I, 24.) als Menschen schildert, die unter dem Vorwande der Freiheit des Vollkommenen von allem Gesetze sich allen Lüsten hingaben, sind (nach Clem. Strom. III. Anfang) als spätere falsche Anhänger des Basilides anzusehen (Pseudobasilidianer), welche nicht einmal in ihren theoretischen Principien mit ihm übereinstimmten, sondern antijüdische Gnostiker und Doketen waren. Sie hatten allmählig den von Basilides angenommenen historischen Zusammenhang des Christenthums mit dem A. T. durch die Behauptung des Abfalls des Judengottes völlig zerrissen, sahen die Geschichte Jesu als bloßen Schein an, und hielten es in ihrer Erhebung über alle positive Religion für gleichgültig, einen nur scheinbar Gekreuzigten zu verleugnen und den Götzen zu opfern.

§. 47.

Valentinus und seine Schule.

Valentinus, ein geborner Aegyptier, der sich um 140 von Alexandrien nach Rom begab, und hier oder in Cypern um 160 gestorben ist, hat ein besonders ausgebildetes gnostisches System aufgestellt, das sinn= und phantasiereichste aller gnostischen, gegründet auf die Urbildlichkeit der geschlechtlichen Spaltung als Quell aller Lebensentwicklung und auf Platonische Ideen.

Nach demselben emaniren, nach und auseinander, aus dem höchsten Urwesen, *βυθός*, dem Unergründlichen, oder *αἰών*, die göttlichen *δυνάμεις*, als Offenbarer und Darsteller des Aeon *αἰῶνες* genannt, und zwar, weil stets dasselbe Gesetz durch alle Stufen des Daseyns hindurchgehe und so eben auch die irdische Spaltung der Geschlechter ein höheres Urbild habe, sowohl männliche oder wirksame, als auch weibliche oder empfangende, durch deren Verbindung und Ineinanderwirken sich alles Leben fortbildet. Solcher *συζυγίαι* von Aeonen nahm Valentin 15 an mit 30 Aeonen, getheilt in eine *ὀγδοάς*, (nehmlich *βυθός* und *σιγή* oder *ἔννοια*, der Gedanke seiner selbst; aus ihnen *νοῦς* oder *μονογενής* und *ἀλήθεια*, aus ihnen *λόγος* und *ζωή*, aus ihnen *ἄνθρωπος*, das Urbild des Menschen, und *ἐκκλησία*, das Urbild der Kirche), *δεκάς* (sämmtlich aus Logos und Zoe unmittelbar), und *δωδεκάς* (aus Anthropos und Ekklesia). Wie aber alles Daseyn in der Selbstbeschränkung des Bythos seinen Grund hat, so beruht das Daseyn aller geschaffenen Wesen auf Beschränkung, und der Aeon Horos, des Bythos Erzeugter, der, an der Grenze des Aeonenreichs stehend, keine Syzygie bildet, nimmt daher im Systeme Valentins einen wichtigen Platz ein. Die ganze Aeonenwelt bezeichnet Valentin als *τὸ πλήρωμα*, die Fülle des göttlichen Wesens, im Gegensatz gegen das Chaos, die *ὕλη*, das Reich des Bösen, das Leere, *τὸ κενόν* oder *κένωμα*. Alle Entwicklung des niederen Lebens ging hervor aus einer Vermischung göttlicher Lebenskeime mit der todten Materie, indem erstere aus dem Pleroma ins Kenoma hinabsanken. Die göttlichen Lebenskeime nehmlich, wodurch zuerst der Hyle Leben mitgetheilt ward, waren enthalten in dem niedrigsten, obwohl immer noch über alle Berührung mit der Hyle erhabenen, weiblichen Aeon *σοφία* oder *ψυχὴ τῶν πάντων*, aus deren fast leidenschaftlich gewaltigem sehnsuchtsvollen Streben, sich mit dem Bythos selbst zu verbinden und ihn zu ergründen, eine

Disharmonie im Pleroma entstand und ein mangelhaftes, unreifes Erzeugniß, ein nur schwacher Abglanz der himmlischen Weisheit, die niedere Weltseele, ἡ κάτω σοφία, ἐνθύμησις oder Ἀχαμώθ (d. i. חָכְמוֹת). Diese sinkt aus dem Pleroma herab, irrt außerhalb desselben umher, theilt der Materie Lebenskeime mit, und bildet den Demiurgos, der darauf die sichtbare Welt schafft. In dieser ist also die göttliche Weisheit nur noch unvollständig und krankhaft geoffenbart. So soll es aber nicht immer bleiben. Die Offenbarung der göttlichen Weisheit in der Welt soll sich endlich zur Vollendung entwickeln, die niedere Weltseele endlich dazu gelangen, das Bild der höheren vollkommen darzustellen. Dies soll geschehen durch die Erscheinung des Christenthums in der Welt.

In der Welt sind dreierlei Stoffe vermischt [1]): 1. das πνευματικόν und die der göttlichen Weltseele verwandten πνευματικοί; 2. das ψυχικόν und die eine sittliche Natur in sich tragenden, für die reine Auffassung des Göttlichen aber nicht fähigen ψυχικοί, an deren Spitze der dem höchsten Gott untergeordnete und den Ideen desselben (bis zur vollendeten Erlösung) bewußtlos dienende Demiurg, der besondere Leiter der Juden; und 3. das ὑλικόν und die der widergöttlichen ὕλη entsprossenen ὑλικοί, an deren Spitze der Satan steht, als das erste Erzeugniß der durch die göttlichen Funken belebten wilden Kraft der Hyle. Das Ziel des Weltlaufs ist nun, daß das πνευματικόν und ψυχικόν in der Welt aus dem ὑλικόν gesondert, und das erstere in das Pleroma, das andere an einen Mittelort, den jetzigen Wohnort der Achamoth, zurückkehre. Zur Erreichung dieses Ziels, zur Wiederherstellung der Harmonie im Pleroma, und damit die göttliche Weisheit in der Welt sich vollkommen offenbare, entstehen (aus Nus und Aletheia) zwei neue Aeonen, die 16te Syzygie, χριστός und τὸ πνεῦμα ἅγιον, und dann emanirt aus allen Aeonen der Aeon ἰησοῦς oder σωτήρ, welcher als künftiger σύζυγος der Achamoth diese und (vermittelst der γνῶσις) die pneumatischen Naturen in das Pleroma zurückführen soll, worauf dann die niedere Weltseele das Bild der höheren vollkommen darstellen wird. Dieser höchste erlösende Genius σωτήρ vereinigte sich bei der Taufe im Jordan mit einem vom Demiurgen ver-

---

1) In der Valentinischen Gnosis nehmlich zeigt sich am sichtlichsten die bereits oben S. 199. Anm. 1. erwähnte Trichotomie der menschlichen Naturen.

heißenen und gesandten psychischen Messias, der die des Pleroma's nicht fähigen ψυχικοί [1]) von der Macht der Hyle befreien und (vermittelst der πίστις) zu einer ihrer Natur angemessenen Seligkeit führen sollte, und der eben deshalb nicht mit einem hylischen Körper sich verbinden konnte, sondern ein σῶμα ψυχικόν, einen dem menschlichen völlig ähnlichen, nur aus ätherischem Stoffe gebildeten Körper, vom Demiurgen erhalten hatte; und diese Vereinigung, welche bis zu dem Leiden des psychischen Messias dauerte, ist die Hauptsache des Erlösungswerks. Zuletzt erhebt sich der psychische Messias zu dem Demiurgen, der ihm die Regierung in seinem Namen übergibt, und der pneumatische ins Pleroma, gefolgt von allen erlöseten geistigen Naturen [2]).

Die Valentinianer, die einflußreichste Parthei der Gnostiker, bestanden unter mannichfachen Modificationen ihres Systems besonders in Rom bis ins 4te Jahrhundert und länger. — Zu der zahlreichen Valentinischen Schule gehören vornehmlich auch folgende 4 Männer (sämmtlich noch im 2ten Jahrh.):

1. Herakleon zu Alexandrien, der erste, der einen Commentar zum Ev. Johannis geschrieben hat (wovon bedeutende Fragmente in Origen. Comm.), bei allen seinen Irrthümern doch ein Mann von innerer Religiosität.

2. Ptolemäus, der in seiner Epistola ad Floram (Epiphan. haer. XXXIII, 3.) die Valentinischen Principien über das Verhältniß des A. zum N. T. entwickelt hat [3]).

3. Marcus aus Palästina, in der zweiten Hälfte des 2ten Jahrh. im Abendlande, der die Valentinischen Principien in eine aus der kabbalistischen Buchstabenrechnung entlehnte Symbolik gebracht hat.

4. Bardesanes (syrisch Bardaison, bei arabischen Schrift-

---

1) Auch selbst innerhalb des Christenthums nehmlich bleiben ja — nach Valentins Satzungen — die Psychiker und Pneumatiker noch stets verschieden, jene mit ihrer πίστις, diese mit ihrer γνῶσις.

2) Eine erwähnenswürdige Erkenntnißquelle der Valentinianischen Gnosis ist das koptische Werk Pistis-Sophia, in sahidischem Dialect, handschriftlich in der Bodlejana zu Oxford, abschriftlich im Besitze des Prof. Seyffarth zu Leipzig, der es herauszugeben gesonnen ist.

3) Nach A. Stieren De Ptolemaei Gnostici ad Floram epistola. P. I. de authentia epistolae. Jen. 1843. 8. wäre indeß Ptolemäus nicht Verfasser jenes Briefs, weil derselbe mit der von Irenäus dargestellten Lehre des Ptolemäus nicht zu stimmen scheint.

stellern Ibn Daisan oder schlechthin Daisan [1]); um 170), ein ausgezeichneter Gelehrter [2]) zu Edessa (vgl. das Fragment seines Buchs περὶ εἱμαρμένης bei Euseb. Praep. ev. VI, 10.), auch berühmt durch die von ihm der syrischen Sprache mitgetheilte musikalische Bildung, und die von ihm und seinem Sohne Harmonius verfertigten Hymnen, welche noch im 4ten Jahrh. in Umlauf waren [3]); nach Eusebius früherhin Valentinianer, später Katholiker mit Beibehaltung einiger Valentinianischen Meinungen, nach Epiphanius umgekehrt, nach Ephräm Syrus aber, und dies ist wohl das Wahrscheinlichste, immerfort ein sehr gemäßigter und sich gern an den kirchlichen Standpunkt der Psychiker accommodirender Anhänger Valentins. Seine Secte (arabisch El-Daisanije) hat sich Jahrhunderte lang erhalten [4]).

II. Antijüdische Gnostiker.

§. 48.

Ophiten.

Vgl. J. L. v. Mosheim Vers. einer unparth. u. gründl. Ketzergesch. (Gesch. der Schlangenbrüder). Helmst. 1746 u. 48. 4.

Die Parthei der Ophiten — daher benannt, daß ein Theil von ihnen die Schlange als heiliges Symbol der Weltseele verehrte, weil ihnen und allen Ophiten der Sündenfall der Menschen der Anfang aller wahren, bewußten Weisheit unter der Menschheit war (also Verehrer der Sündenfalls-Schlange als Quells aller Weisheit) — hatte vielleicht schon vor dem Valentinus, dessen Systeme das ihrige (nur minder sinnreich und entschieden antijüdisch) in mancher Beziehung am ähnlichsten war, in Aegypten bestanden. Ja ihr unbekannter Ursprung wird von

1) Nach Abulfeda Historia anteislamica p. 108. ed. Fleischer benannt von dem Flusse Daisan bei Edessa, an dessen Ufer er eine Kirche gegründet hatte. Vgl. hiezu Makrizi bei de Sacy Chrestomath. Arab. II. p. 88.

2) Nach Abulfeda a. a. O. Bischof.

3) A. Hahn Bardesanes gnosticus, Syrorum primus hymnologus. Regiom. 1810. vgl. mit Dess. Abh. über den Gesang in der syr. Kirche, im Kirchenhistor. Archiv 1823. H. 3. S. 52 ff.

4) Sie ist den nach der Hedschra schreibenden Schriftstellern noch wohl bekannt. Ihre Dogmen behandelt weitläuftig der jüdische Karäer Ahron Ben Elia in dem Werke Ez Chajim, ed. F. Delitzsch. Lips. 1840.

Manchen (vgl. Origenes c. Cels. VI. c. 28.) selbst aus vorchristlicher Zeit abgeleitet, wie denn allerdings die Schlange ein alterthümliches, besonders ägyptisches Symbol war.

Aus dem Bythos lassen die Ophiten emaniren den *πρῶτος ἄνθρωπος* (Idee der Menschheit), den *δεύτερος ἄνθρωπος* (Realität der Menschheit) oder *υἱὸς ἀνθρώπου*, und das *πνεῦμα ἅγιον*, und dies als Mutter des Lebens, den beiden Urmenschen vermählt, gebiert die vollkommene männliche Lichtnatur *χριστός*, und die mangelhafte weibliche, *σοφία*, den das ganze Weltall durchströmenden Geist. Da die Sophia seyn wollte wie Gott, stürzte sie in den Abgrund, und gebahr einen Sohn. Dieser Sohn der Sophia ist der Demiurg, *Ἰαλδαβαώθ*, der erste der sieben Planetenfürsten, ein gegen den höchsten Gott feindseliges Wesen, dessen Werk, das Judenthum, in offenbarem Gegensatze zum Christenthume steht. Ein Abbild des Jaldabaoth, der voll von Haß und Neid in die Hyle hinabsah und sich darin abspiegelte, ist der *Ὀφιόμορφος*, der Beherrscher der Hyle und Urheber alles Bösen. Doch müssen beide, Ophiom. und Jald., ohne Wissen und Willen zur Vollziehung der Absichten der Sophia dienen. Die sechs Engel des Jaldabaoth schaffen auf sein selbstsüchtiges Geheiß den Menschen als ihr Bild, eine ungeheure Körpermasse ohne Seele. Jaldabaoth theilt ihm einen Lebensgeist mit, wird aber dadurch selbst, zuerst ihm unbemerkt, nach dem Willen der Sophia des höheren Lebensprincips beraubt. Der Mensch ist nun im Begriff, sich selbst über Jaldab. zu erheben, der aber mit aller Gewalt durch ein Gebot (1 Mos. 3.) ihn in dem Zustande bewußtloser Beschränktheit zu erhalten strebt. Die *σοφία* jedoch bewegt den Menschen durch den Ophiomorphos, den Schlangengeist, zum Ungehorsam — dies ist die eine Vorstellung; oder die *σοφία* — dies ist die andere — öffnet selbst unter der Gestalt einer Schlange den durch den neidischen und beschränkten Jaldab. von der Erkenntniß des Guten und Bösen fern gehaltenen Menschen die Augen, damit sie durch diese Erkenntniß sich selbst über den Jaldab. erhüben. Zur Strafe verbannt Jaldab. nun die Menschen aus der ätherischen Region auf die finstere Erde und in finstere Körper, wo von der einen Seite Jaldab. und seine Engel das höhere Bewußtseyn in ihnen zu unterdrücken, von der anderen die bösen Geister der Hyle sie zur Sünde und zum Götzendienste zu verführen und der Strafe des strengen Jaldab. zu unterwerfen streben. Doch werden sie im-

mer von der σοφία neu gestärkt; aber sie ringt vergeblich in ihrer geschwächten Kraft, die Bande ganz zu lösen. Die gänzliche Erlösung der Menschen, sowie die Zurückführung der Sophia selbst ins Pleroma, vermittelt endlich der höchste Gott selbst. Jaldabaoth sendet den Menschen den psychischen Messias Jesus, der höchste Gott den pneumatischen, Christus, welcher sich mit jenem bei der Taufe verbindet. Da aber zufolge dieser Vereinigung Jesus, statt das Reich des Jaldab. zu befördern, das Judenthum umstürzt, so läßt ihn der Judengott kreuzigen. Zuletzt wird Jesus von Christus in den Himmel erhoben, woselbst er alles durch die Erlösung in den menschlichen Naturen entbundene und geläuterte geistige Wesen an sich zieht und in sich aufnimmt; der Judengott aber versinkt, allmählig aller geistigen Kräfte gänzlich beraubt, in den nichtigen Abgrund der Materie.

Die Hauptlehren ihres Systems stellten die Ophiten in der symbolischen Figur διάγραμμα dar. Ihre Secte bestand bis in die Mitte des 6ten Jahrhunderts.

Eng verwandt mit den Ophiten sind:

1. die Sethianer, benannt von Seth, Adams Sohne, welchem von der Sophia der höhere Geistessame zur Besiegung des hylischen Princips in den Menschen eingepflanzt worden, und der zuletzt wieder in der Person des Messias erschienen sei; (von Anfang an nehmlich seien zwei Menschenpaare geschaffen worden, das eine der ὑλικοί, aus denen Kain, von den Engeln der Finsterniß, das andere der ψυχικοί, aus denen Abel, von den Engeln des Demiurg; an Abels Statt habe darauf die Sophia den Seth geboren werden lassen 2c.);

und 2. die Kainiten, benannt von Kain, welchen, wie alle im A. T. aufs nachtheiligste geschilderte Menschen, als Söhne der Sophia und Feinde des Demiurgen, die Kainiten, die Feindseligkeiten der Ophiten gegen das A. T. noch überbietend, besonders ehrten. Sie forderten von dem Einzuweihenden Verwünschung des Namens Jesu (als des psychischen Messias), und erklärten alle Apostel für beschränkte Menschen bis auf den Judas Ischarioth, der nach seiner höheren Gnosis durch Bewirkung des Todes Jesu das Reich des Demiurgen zerstörte.

§. 49.

Saturninus.

Saturninus zu Antiochien in Syrien, (um 125), ein Zeitgenosse des Basilides, entwickelte ein dem Basilidianischen verwandtes, doch minder phantastisches, moderat antijüdisches, doketisches und streng ascetisches System. Aus dem Urwesen, dem πατὴρ ἄγνωστος, entfaltete sich stufenweise die Geisterwelt. Auf

der allerletzten Stufe, auf der Grenze zwischen dem Lichtreiche und dem wild tobenden Reiche des bösen Princips, des σατανᾶς, stehen sieben Geister, abgefallen von dem unbekannten Vater, aber doch kämpfend gegen das Satansreich, an deren Spitze der Gott der Juden. Diese sieben niedrigsten Geister, welche die Planeten beseelen, und von denen (erobert oder geschaffen) die ganze Sinnenwelt ausgegangen ist, (ἄγγελοι κοσμοκράτορες), sind getrennt von dem Lichtreiche, und nur ein schwacher Lichtschein schimmert aus der Ferne oder in der Erinnerung zu ihnen herab. Um ihn in ihr Reich zu bannen, bilden sie nach diesem Urbilde den Menschen. Aber das Werk ihrer schwachen Hand ist unkräftig zum Kampf gegen das Böse, und vermag nicht einmal sich aufzurichten. Indeß der höchste Gott des Lichtreichs erbarmt sich des doch nach einem Bilde von dorther ins Daseyn gerufenen Geschöpfs, und ergießt in die Natur des Menschen einen Theil seines eignen göttlichen Lebens (die gottverwandte Seele, das πνευματικόν). Diesem Geschlechte der Menschen aber setzt der Satan ein Geschlecht nur das hylische Princip in sich tragender Menschen entgegen. Um nun die pneumatischen Menschen von der Herrschaft der Hyle und des Satans sowohl, als auch des Judengottes und der übrigen Sterngeister zu befreien, und sie zu dem Lichtreiche zu erheben, jene beiden Reiche aber zu zerstören, sendet der höchste Gott seinen erlösenden höchsten Genius νοῦς zur Erde hinab, der, weil er auf keine Weise mit dem Reiche der Gestirne oder der materiellen Welt in Gemeinschaft treten darf, in einer sinnlichen Scheingestalt sich darstellt. — Um sich aller Berührung mit dem bösen Princip zu entziehen, enthielten die Saturninianer sich der Ehe und des Fleisches.

Die Secte ist noch im 2ten Jahrhundert verschwunden, wahrscheinlich durch Vermischung mit den Marcioniten.

§. 50.

Tatianus und die Enkratiten.

Zu den Gnostikern, und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach zu den antijüdischen, gehören auch die Enkratiten (Ἐγκρατῖται), so benannt wegen ihrer strengen Enthaltsamkeit, insbesondere von der Ehe, als einem Werke des bösen Geistes, oder Hydroparastaten (weil sie den Genuß des Weines für Sünde hielten, und daher auch nur Wasser beim Abendmahl darreichten). Stifter wenigstens einer Hauptparthei dieser über das

4te Jahrh. hinaus fortdauernden Secte war **Tatianus** aus Assyrien, gest. etwa 174, zuerst Rhetor zu Rom, dann durch den Unterricht des Justinus M. bekehrt und ein Glied der katholischen Kirche, (als welches er seinen *Λόγος πρὸς Ἕλληνας* — s. §. 29. — und seine Harmonie der vier Evangelien, *εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων*, geschrieben zu haben scheint), endlich nach Justins Tode Apostat von der katholischen Kirche und ein durch seine streng ascetische Sittenlehre [1]) ausgezeichneter dualistischer, moderat antijüdischer Gnostiker. Nach Irenäus (adv. haer. I, 28.) hatte er eine der Valentinischen ähnliche Aeonenlehre, und nach Clemens Alex. (Strom. III. p. 460.) nahm er zwischen dem A. und N. T. einen Gegensatz an, wie zwischen dem alten und neuen Menschen. Auf ein nach seiner Ansicht feindseliges Verhältniß zwischen der Schöpfung des Demiurgen und der höheren Welt läßt auch seine strenge Ascese schließen. Jedoch scheint er Beides nicht ganz schroff einander entgegengesetzt zu haben, wie denn sein im Finstern sitzender Demiurg doch noch zum höchsten Gott um Licht von oben betet (1 Mos. 1, 3.; — zugleich eine Probe seiner Exegese) [2]).

Unter denjenigen Enkratiten, welche mit Tatian in keinem unmittelbaren Zusammenhange standen, zeichnen sich aus **Julius Cassianus**, ein Doket, im 2ten Jahrh., und **Severus**, vor und nach 200, nach dem sich ein Theil der Enkratiten, welcher alle Briefe Pauli, vermuthlich als antiascetisch, verwarf, Severianer nannte.

§. 51.

Eklektische antinomistische Gnostiker.

Einen strengen Gegensatz gegen die Enkratiten bilden diejenigen antijüdischen Gnostiker, welche mit dem Judenthum und A. T. das ganze Sittengesetz als ein beschränkendes Werk des Demiurgen bekämpften, und demgemäß durch zügellos libertinistische Grundsätze und Frechheit der Sitten sich berüchtigt gemacht haben. Zu ihnen gehören:

---

1) In seiner Schrift „über die christliche Vollkommenheit nach dem Muster Christi" (*περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ*) stellt er Christum als ascetisches Ideal dar.

2) Ueber dies charakteristische Gebet des Tatianischen Demiurgen s. Theodotus didascal. anatol. p. 806. und Origen. de orat. c. 24.

1. Vornehmlich die kleine, aber bis ins 6te Jahrh. sich fortpflanzende Secte, welche, gestiftet in der ersten Hälfte des 2ten Jahrh. zu Alexandrien von Carpocrates und seinem, schon im 17ten Jahre gestorbenen, talentvollen, in Cephallenia von der Menge göttlich verehrten Sohne Epiphanes, eine freche Gesetzesverachtung auszeichnete. Die Carpocratianer setzten ihre Gnosis in die Erkenntniß Eines höchsten Urwesens, der höchsten Einheit (*μονάς*), von der alles Daseyn ausgeflossen, und zu der Alles zurückstrebe. Die ganze Natur, sagten sie in ihrem mehr aus fremdartigen, als christlichen Lehren zusammengesetzten pantheistischen Religionssysteme, offenbart das Streben nach Einheit und Gemeinschaft. Nur das Gesetz und überhaupt die Volksreligion stellt sich dieser Gemeinschaft entgegen; die Demiurgen (*ἄγγελοι κοσμοποιοί*), die bornirten Erdgeister, die Werkmeister des Gesetzes und aller der bornirten Volksreligionen, suchen jenem Gemeinschaftsstreben entgegen zu wirken, und insbesondere durch immer neue Einfügung in andere Körper die zur Körperwelt herabgesunkenen und doch der höchsten Einheit verwandten Seelen in ihrer Botmäßigkeit zu erhalten. Die edelsten Seelen aber in Reminiscenz an den höheren Zustand erheben sich über die Volksreligion, über das Gesetz. Solche Weise waren alle, welche unter allen Völkern, über die Volksreligion sich erhebend, die Menschen von den Demiurgen loszumachen und mit der höchsten Gottheit zu vereinen strebten, Pythagoras, Platon und Aristoteles, wie Jesus; vorzüglich letzterer, welcher, durch die Verbindung mit der Monas gekräftigt, die Religion des Judengottes und sein Gesetz umstürzte. Aller dieser Weisen Büsten und Gemälde stellten nun die Carpocratianer im Cephallenischen Epiphanes-Tempel und in ihren übrigen Heiligthümern gleichmäßig neben einander. Im Leben kommt es nach Carpocratianischen Grundsätzen nur an auf Glaube und Liebe, alles Aeußere ist gleichgültig. Wer schon hienieden durch affectlose Lust den Gesetzen der Weltgeister trotzt, der erhebt sich nach dem Tode zur vollendeten Einheit mit dem Ureinen (**Irenaeus adv. haer. I, 25.**) [1]).

1) Vgl. G. H. F. Fuldner De Carpocratianis, in C. F. Illgen's 3ter Denkschr. der hist. theol. Gesellsch. Lpz. 1824. S. 180—290, und G. Gesenius De inscriptione phoenicio-graeca in Cyrenaica nuper reperta ad Carpocratianorum haeresin pertinente. Hal. 1825. 4.

2. Die Antitakten, benannt von ihrem Grundsatze, sich dem Judengott oder Demiurgos entgegenzustellen.

3. Die Prodicianer, Anhänger eines gewissen Prodicus, welche als Söhne des höchsten Gottes an kein Gesetz gebunden seyn wollten [1]).

4. Die Pseudo-Basilidianer; s. oben S. 206

5. Die Nikolaiten, eine von Irenäus (adv. haer. I, 26.; III, 11.) und Clemens Alex. (Strom. II. p. 411. ed. Sylb. Col.; III, 436.) mit unzweideutiger Bestimmtheit erwähnte antijüdische und antinomistische gnostische Secte des 2ten Jahrh., deren eigenthümlicher Grundsatz es war, daß die Beiwohnung der heidnischen Opfermahlzeiten und der damit verbundenen Ausschweifungen etwas Gleichgültiges sei, ja daß man die Lüste besiegen müsse, indem man sich ihnen hingebe, ohne dadurch afficirt zu werden, daß man dem Fleische, indem man es mißbrauche und durch sich selbst vernichte, seine Verachtung beweisen müsse. Irenäus leitet diese Secte von den Nikolaiten Apokal. 2, 6. 14. 15. her, und insofern wohl nicht mit Unrecht, als, wenn auch der Name Nikolaiten in der Apokal. wahrscheinlich ein symbolischer Sectenname ist, doch ebenso wahrscheinlich die spätere antijüdisch-gnostische Secte absichtlich gerade diesen Namen ergriffen haben wird, weil es ihr als eine Ehre erschien, so schon von dem judaisirenden Johannes bekämpft worden zu seyn. Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit der von Irenäus zugleich gegebenen Ableitung der Secte von dem Diaconus der Gemeinde zu Jerusalem, Nikolaus (Apg. 6, 5.), welchen, als eine von den damaligen Secten geliebte alte Autorität, wiederum nur die Secte selbst, um einer der Sage nach (s. Clem. ll. ll.) jenem alten Nikolaus zugeschriebenen und von den Sectirern verdrehten Aeußerung willen, zu ihrem Stifter gemacht haben mag.

§. 52.

Marcion und seine Schule.

Eine ganz eigenthümliche gnostische und zwar antijüdisch gnostische Erscheinung, die Gnosis mit dem allgemeinen Kirchenglauben einigermaßen vermittelnd, aber dabei in accentuirter heiden-

1) Die Prodicianer zeichneten sich auch wahrscheinlich aus durch Verwerfung alles äußeren Cultus, indem sie alle Gottesverehrung nur in die innere Betrachtung des Göttlichen setzten. Ueber sie s. Clem. Strom. I. p. 304.; III. p. 438.; VII. p. 722.

christlicher — wie der Ebionitismus in dergleichen jüdisch christlicher — Richtung, ist Marcion gegen die Mitte des 2ten Jahrhunderts, der auf der Grenze steht zwischen der gnostischen vorherrschend speculativen und der ihr entgegengesetzten vorherrschend praktischen Geistesrichtung. Sohn eines Bischofs von Sinope in Pontus, von seinem Vater aber — der Tradition zufolge — excommunicirt, wahrscheinlich wegen seiner hochmüthigen Nichtachtung kirchlicher Autorität und apostolischer Ueberlieferung, begab er sich nach Rom, schloß sich hier an einen aus Syrien gekommenen Gnostiker Cerdo an, und bildete nun seine schon bisher gehegten Principien zu einem zusammenhängenden System aus [1]).

Ohne πίστις und γνῶσις einander entgegenzusetzen, strebte er in theilweise wirklich praktischem Sinne und angeblich ächt Paulinischer Weise dem gebietenden und tödtenden Gesetze des A. T. den belebenden und frei machenden Geist des Neuen entgegenzustellen, wobei er freilich das Wesen und die Bedeutung des A. T. selbst schmählich verkannte. In subjectiv willkührlichen Ansichten vom Wesen des Christenthums und des N. T. befangen, vermochte er auch das A. T. nicht zu verstehen, den Zusammenhang des A. T. mit dem N., des Judenthums mit dem Christenthum nicht zu erkennen, sah beide Religionen nur im offenen Gegensatze gegen einander [2]), und wagte es, selbst den Gott des A. T., ein beschränktes göttliches Wesen, für ganz verschieden von dem vollkommenen Gott des N. T. zu erklären. In seinem gnostischen System nahm er nun demzufolge drei Principien (ἀρχαί) an: der höchste, vollkommene, heilige und barmherzige Gott, der sich in Christo geoffenbart hat (θεὸς ἀγαθός, ungefähr soviel als der theistische „liebe Gott" ohne Strafgerechtigkeit, und also ohne wahre Heiligkeit); ihm entgegenstehend die ὕλη, das Princip des Bösen, mit ihrem Beherrscher (ὁ πονηρός, ὁ διάβολος); und zwischen beiden in der Mitte der Demiurg (δημιουργὸς δίκαιος), der die Welt aus der Hyle bildete, aber nicht im Stande war, über das Böse zu siegen, der zwar mächtig ist, aber nicht allmächtig, der zwar gesetzlich gerecht bestraft und belohnt, aber nicht gnädig verzeiht und liebend erlöset. Bis

1) A. Hahn De gnosi Marcionis antinomi. Regiom. 1820. 21. IV.

2) Die Antitheses Marcionis, worin dieser durch Gegeneinanderstellungen den verschiedenen Charakter des Judenthums und Christenthums nachzuweisen sucht, hat A. Hahn aus Fragmenten zusammengestellt und herausgegeben Regiom. 1823.

zur Erscheinung Christi war der höchste Gott ganz unbekannt; weder die Natur, noch die beschränkte menschliche Vernunft, noch das A. T. vermochte die Menschen zu dem Gott zu führen, der sich erst durch sich selbst in Christo geoffenbart hat. Bis dahin war nur der beschränkte Demiurg unter den Menschen bekannt. Er wählte sich ein Volk, die Juden, zu seiner besonderen Leitung, und gab ihm ein Gesetz, welches das Gute gebietet, und durch Lohn und Strafe dazu antreiben will, aber nicht die Kraft zum heiligen Leben mittheilt. Diesem seinem Volke verheißt der Demiurg einen Messias, um die gesetzlich treuen Juden von fremder Herrschaft zu befreien, irdisches Glück ihnen zu schenken, und über die Heiden ein strenges Strafgericht zu halten. Der vollkommene Gott aber erbarmt sich der vom Demiurgen zum Verderben bestimmten Heiden, und sendet zu ihrer Hülfe den himmlischen Erlöser, der nur aus Accommodation, um sich zuerst an etwas Bekanntes anschließen zu können, für den vom Demiurgen verheißenen Messias sich ausgibt. Unfähig, mit der Materie, dem Sitze des Bösen, sich zu verbinden, kommt er in einem Scheinkörper. Das Evangelium von diesem Erlöser kündigt sich mit Sündenvergebung an, und verleiht Allen, die nur glauben wollen, die Kraft eines göttlichen Lebens, wodurch sie über das Böse siegen können. Diese Gläubigen sollen in dem himmlischen Reiche des Erlösers beseligt werden, während die Uebrigen der Gerechtigkeit des Demiurgen überlassen bleiben. Sie sollen aber auch schon auf Erden ein himmlisches, aller Verunreinigung durch die Materie enthobenes (streng ascetisches) Leben führen, und wer dazu nicht fähig ist, soll in der Classe der Katechumenen bleiben.

Von neutestamentlichen Schriften nahm Marcion —, als vermeintlicher Pauliner, übrigens ein Freund, nicht, wie die übrigen Gnostiker, der allegorischen, sondern einer buchstäblichen Bibelerklärung, — nur zehn (zum Theil corrumpirte d. h. nach Marcions Meinung von judaisirendem Beisatz gereinigte) Paulinische Briefe (nehmlich nicht die Pastoralbriefe und den Brief an die Hebräer) und ein Evangelium an, welches der verstümmelte Lucas war [1]).

---

1) A. Hahn Das Evangelium Marcions in seiner ursprünglichen Gestalt rc. Königsberg 1823. Vgl. auch C. E. Becker Examen critique de l'évangile de Marcion. P. I. Strasb. 1837. 4. Das griechische Evangelium Marcions selbst, von Hahn zusammengestellt, s. in J. C.

Marcion, in Kämpfen für die Gründung einer eignen kirchlich geordneten Gemeinde sich verzehrend, soll (nach Tertull. de praescriptt. c. 30.) zuletzt Reue über die erregte Spaltung bezeugt, und um Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft angehalten haben; als der Tod dazwischen trat.

Die Marcionitische Parthei bestand, vielgehaßt, unter mancherlei eignen Spaltungen, indem die unbestimmt gelassenen speculativen Sätze aus verschiedenen gnostischen Systemen verschieden ergänzt wurden, und viele andere Gnostiker sich mit den Marcioniten vermischten, bis ins 6te Jahrhundert. Aus derselben tritt noch besonders hervor Apelles (noch im 2ten Jahrh.), der, Anfangs ein Anhänger des ganzen Marcionitischen Systems, zu Alexandrien Manches von der Lehre der Alexandrinischen Gnostiker annahm, und in seinem Alter selbst trauernd bemerkte (Euseb. h. e. V, 13.), daß er sich in Speculationen verloren habe, aus denen er keinen Ausgang finden könne.

Unter den alten Gegenschriften gegen Marcion und seine Parthei sind die wichtigsten: Tertullian. adv. Marcionem libb. V, und der dem Origenes zugeschriebene, aber erst aus dem 4ten Jahrh. herrührende Dialogus de recta fide s. contra Marcionitas (unter Origenes' Werken). — Dagegen erscheint einer verkehrten modernen Theologie Marcion in seinem einseitig gedeuteten und gemißdeuteten Paulinismus und seiner einsichtslosen Verwerfung des A. T. als der Reformator des 2ten Jahrhunderts [1]).

§. 53.

Hermogenes.

Guil. Boehmer Hermogenes Africanus. Sundiae 1832. 8.

An die Gnostiker schließt sich gewissermaßen, von der einen Seite ihnen angehörend, noch Hermogenes an, ein Afrikaner,

---

Thilo Codex apocryphus Novi Test. T. I. (1832.) p. 401—486. — Ob übrigens Marcion allein den Paulus als ächten Apostel anerkannte und alle anderen Apostel als judaisirende Verfälscher des Christenthums verwarf, oder ob er nur die unter ihren Namen verbreiteten Schriften (mit Einschluß selbst der Paulinischen Pastoralbriefe) für untergeschoben durch judaisirende Christen erklärte, ist wohl kaum mit voller Sicherheit zu bestimmen. Doch ist das Erstere jedenfalls bei weitem das Wahrscheinlichste.

1) So Gfrörer in seiner für alle Gebildete deutscher Nation bestimmten Allgemeinen (tief widerchristischen) Kirchengeschichte, u. A.

am Ende des 2ten und im Anfang des 3ten Jahrh., wahrscheinlich zu Carthago. Wie die Gnostiker, so beschäftigte auch er sich besonders mit Speculation über den Ursprung des Bösen, und bekämpfte die Kirchenlehre von der Schöpfung aus Nichts, weil dadurch Gott zum Urheber des Bösen gemacht werde, da es ja in seiner Macht gestanden, die ohne einen bedingenden Stoff von außen hervorgebrachte Welt so zu bilden, daß das Böse gar nicht hätte entstehen können. Zugleich bestritt er aber auch die gnostische Emanationslehre als unwürdige Vorstellungen von Gott enthaltend. Von Anfang an, sagt er, nur die Platonische Lehre von der Hyle aufnehmend, bestanden zwei Principien, Gott, das einzig wirkende, schaffende, und die Materie, der empfangende Stoff. Der allmächtige Gott bildet die letztere; aber es ist in ihr etwas, was dem bildenden Princip widersteht, und nur nach und nach dadurch besiegt werden kann, und dies Widerstreben der Materie gegen die bildende Kraft Gottes ist nun der Grund alles Bösen. — Als Gegner des Hermogenes trat Tertullian auf (adversus Hermogenem lib.).

Werfen wir bei Anlaß des Hermogenes und zugleich im Rückblick auf den Gnosticismus einen beiläufigen Blick auf die Lehre von Gott dem Schöpfer in den ersten christlichen Jahrhunderten überhaupt, so hatte die Mosaische Schöpfungsgeschichte die Schöpfung einfach als Thatsache der göttlichen Allmacht hingestellt, und alle Auswüchse phantastischer, Natur und Gott vermengender Speculation abgeschnitten; und an diese Auffassung schloß sich das apostolische Christenthum an (Hebr. 11, 3). Der christliche Glaube an die Schöpfung als Wunder der Allmacht, an Gott als unbedingten Schöpfer alles Daseyns, war nun zu behaupten sowohl gegenüber der Vorstellung, daß Gott nicht der freie Schöpfer alles Daseyns, sondern nur der Bildner einer präexistirenden Materie sei, als auch der, daß von selbst aus dem höchsten Princip stufenweise alles Daseyn sich entwickelt habe, und die Materie nothwendig als Grenze zwischen Seyn und Nichtseyn gegeben sei, und ward in dieser Opposition gefaßt als Glaube an eine Schöpfung des Alls aus Nichts (Hermae Past. lib. 2. mand. 1.). Eine negative Bestimmung dieser Art mußte nun aber freilich der Speculation und Phantasie der Gnostiker gar zu kalt erscheinen. Sie setzten an ihre Stelle ihre ausgebildete Emanationstheorie (oben S. 200.): eine Dichtung, im Gegensatz gegen welche die Kirchenlehrer die Schöpfung aus Nichts dann nur um so nüchterner und klarer stritten. So einfach Irenäus, in platonisirender Form dagegen die alten Apologeten, wie Justin und Tatian. Diese platonisirende Form leitete dann leicht auch zu platonischem Wesen, eben in Hermogenes (bekämpft von Tertullian), über, worauf in der Folge Origenes mit seiner Lehre (von einer Schöpfung aus Nichts zwar und von einem Anfange

dieser Welt, doch aber einer Anfangslosigkeit der Welt überhaupt, einer ewigen Schöpfung; s. unten §. 59, 4.) sich in die Mitte aller streitenden Theile stellte, freilich um dann auch selbst wieder den Angriffen des Methodius zu verfallen.

Zweite Unterabtheilung.

Manichäer.

Is. de Beausobre Hist. crit. de Manichée et du Manichéisme. Amst. 1734. 39. 2 Bde. 4.

A. F. W. de Wegnern Manichaeorum indulgentiae cum brevi totius manichaeismi adumbratione. Lips. 1827.

F. Chr. Baur Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt. Tübingen 1831.

F. Trechsel Ueber den Kanon, die Kritik und Exegese der Manichäer. Bern 1832.

J. E. Colditz Die Entstehung des manichäischen Religionssystems. Lpz. 1838. 8.

Vgl. auch C. Bindemann Der h. Augustinus. Bd. I. Berl. 1844. S. 37 ff.

§. 54.

Wenn die eine Phase speculativ religionsphilosophischer Sectirerei der Gnosticismus darstellt, so die andere der Manichäismus. — Die Manichäer kommen mit den Gnostikern darin überein, daß auch sie orientalische, namentlich persische Theosophie mit dem Christenthum verschmelzen, und dabei Emanationslehre und Dualismus in ihrem System verbinden. Aber sie verfahren bei jener Verschmelzung noch weit kühner oder vielmehr frecher, als die Gnostiker, indem sie das Christenthum ganz und gar nach der persischen Theosophie naturphilosophisch umbilden und erklären. Unter allen den christlichen Namen führenden Secten verdient die der Manichäer so allerdings denselben am wenigsten; denn der Manichäismus ist im Grunde pure heidnische, besonders eben persische, Naturphilosophie, nur in doketisch christlich-symbolischem Gewande. Ja er ist diejenige Erscheinung in der christlichen Sectengeschichte, welche am deutlichsten den Hervortritt einer dereinstigen antichristischen Weltreligion unter allem christlichen Scheine vorbereitet und vorbildet. Insofern erscheint auch selbst der Sectenname für den Manichäismus als ein viel zu enger. Doch ist von der anderen Seite auch Grund genug vorhanden, um des christlichen Gewandes willen den Manichäismus als christliche Secte zu behandeln, als eine sectireri-

sche Phase eben parallel mit dem Gnosticismus. Natürlich aber erscheint nun nur bei den Manichäern durchaus nicht mehr das hier so ganz prävalirende orientalische Element noch, wie bei vielen Gnostikern, mit Platonischer Philosophie vermischt, und ihr System steht ebenso außer aller Beziehung auf das Judenthum, wie ihre sectirische Gemeinschaft außer aller Beziehung auf die allgemeine katholische Kirche.

1. Nachdem die Perser seit 227 unter den Sassaniden sich von dem parthischen Joche befreiet und ihre alte Verfassung wieder hergestellt hatten, erwachte zugleich ein neuer Eifer für ihre alte vaterländische Religion, und einzelne Männer, wie ganze von den Magiern angestellte Concilien, arbeiteten an der Wiederherstellung der Reinheit der Religion Zoroasters, mit deren intensiver Kraft nun aber auch ihr Gegensatz gegen das Christenthum stieg. In solcher Zeit, unter den Conjuncturen ihrer Aufregungen, konnte leicht bei einem Manne feurigen und unternehmenden Geistes der Gedanke und das Streben entstehen, sei es mit Hülfe älterer Theosophie oder mehr selbstständig, die Einheit eines nach seinem eitlen Wahne durch ihn von jüdischen und anderen fremdartigen Zusätzen gereinigten Christenthums mit der reinen Lehre Zoroasters darzuthun, und so zugleich die Verbreitung eines Christenthums im persischen Reiche zu befördern.

Wir haben über den Stifter der manichäischen Secte, der bei den Syrern und Persern Mâni, bei den Griechen Manes, bei den Lateinern auch wohl Manichäus heißt, zweierlei vielfach disharmonirende Nachrichten: theils occidentalische, (in den Berichten des Cyrillus von Jerusalem, Epiphanius, Socrates u. A., deren gemeinschaftliche Quelle die nur noch lateinisch vorhandenen Acten einer Disputation sind — in Gallandi Bibl. patr. T. III., Routh Reliqu. sacr. P. IV., und anderwärts —, welche der Bischof Archelaus von Kaskar mit Mani gehalten haben soll), die aber manche Widersprüche und Anachronismen enthalten, und auch bei der Uebertragung aus dem Syrischen ins Griechische und aus dem Griechischen ins Lateinische durch Mißverstand und Unkritik an Glaubwürdigkeit noch verloren haben mögen; theils orientalische, (in d'Herbelot Bibliothèque orientale. Par. 1697, sub v. Mani; auch des Persers Mirkhond — geb. 1432, gest. 1498 — Geschichte der Sassaniden [Raudhat es-Safa, Garten der Reinheit] in S. de Sacy Mémoires sur diverses antiquités de la Perse. Par. 1793 p. 42 sqq.,

u. a. [1])), die zwar weit jünger sind, aber im Ganzen glaubwürdiger erscheinen. Nach jenen hatte Mani seine Weisheit aus Büchern geschöpft, die er als junger freigelassener Sclave Cubricus von der Wittwe eines Terebinthus oder Buddas in Babylon geerbt hatte, auf welchen letzteren dieselben, als die Frucht mehrerer in dem Orient, Aegypten und Griechenland gemachten Reisen, von einem saracenischen Kaufmanne Scythianus vererbt worden waren. Er begab sich nun mit seinen Büchern nach Persien, nannte sich Mani, stiftete durch Vermischung der aus denselben geschöpften Lehren mit dem Christenthum eine Secte, gewann Ansehen am persischen Hofe, wurde aber, gehaßt von den Magiern, wegen verunglückter Heilung eines Prinzen verfolgt, auf der Flucht ergriffen, und endlich lebendig geschunden. Nach den orientalischen Nachrichten war Mani ein großer Mathematiker, Geograph, Musiker und Maler, der von dem Bekenntnisse Zoroasters zum Christenthum übertrat, Presbyter zu Ahwâz ward, viel mit den Juden und den Anhängern der Zoroastrischen Lehre disputirte, als einer Hinneigung zu letzterer aber und einer Feindschaft gegen das A. T. verdächtig excommunicirt wurde, und nun als Stifter einer besonderen Secte auftrat. Er erwarb sich (gegen 270) die Gunst des persischen Königs Sapores (Schapur) I., mußte aber den Einflüsterungen der Magier weichen, floh, reisete bis nach Indien und China, und brachte sodann lange Zeit in einer Höhle der Provinz Turkistan zu, wo er ein Buch voll prächtiger, seine Lehre symbolisch darstellender Gemälde verfertigte, welches (von den Persern Ertenki-Mani genannt [2])) nachher den Manichäern als ihr eigentliches Evangelienbuch galt. Mit diesem Buche fand er beim K. Hormisdes oder Hormisdas (persisch Hormuz; gest. 271) günstige Aufnahme, und in einer Burg in Chuzistan (Susiana) Sicherheit. Nicht so günstig aber zeigte sich ihm K. Varanes I. (Behram I.; 271—276). Mani mußte eine Disputation mit den Magiern halten, deren Endresultat war, daß er als Religions-

1) Quelle für die Geschichte Mâni's ist auch Ferdusi im Schahnameh, der bekannten poëtisch gigantesken Chronik der Perserkönige, der unter den betreffenden Königen auch Mâni's und seiner Secte gedenkt.

2) Ertenki-Mani ein altes, den Neupersern selbst unverständliches, in vielen modificirten Formen (Ertenk, Erteng', Erthenk ꝛc.) sich findendes Pehlwi-Wort; ungewiß, ob ein Maleratelier, oder ein Gemäldebuch, doch auf das Buch übergetragen.

verfälscher zum Tode verurtheilt, lebendig geschunden, und seine Haut, ausgestopft, zum Schrecken für seine Anhänger vor den Thoren von Djondischapur aufgehängt wurde (276).

Man findet leicht, daß vieles in diesen beiden verschiedenen Berichten Enthaltene zugleich wahr seyn kann; das Gewisseste aber ist freilich nur das, worin beide ausdrücklich übereinstimmen, daß Mani, der Sectenstifter, von den Magiern gehaßt, und von persischen Königen Anfangs zwar begünstigt, nachher aber verfolgt, zur Flucht genöthigt und endlich grausam hingerichtet worden ist.

2. Was die Lehre des Mani betrifft, so war dieselbe wesentlich entschiedene Naturphilosophie mit dem positivsten phantastischsten Dualismus und dem starrsten ethisch-physicalischen Determinismus.

Er ging aus von der Annahme zweier ewigen neben einander bestehenden und sich begrenzenden Reiche: des Reichs des Lichts, Gottes, der Weltseele, des Guten, und des Reichs der Finsterniß, des Dämon, der Materie, des Bösen. Zur Bewachung der Grenze des Lichtreichs läßt der König desselben den Aeon „Mutter des Lebens" emaniren [1]), und dieser erzeugt den Urmenschen, um ihn den Mächten der Finsterniß entgegenzustellen. Nach langen inneren Kämpfen vereint sich das dämonische Reich zum Kampfe gegen das Lichtreich. Der Kampf ist geistig und physisch zugleich. Der Urmensch kämpft mit den fünf reinen Elementen für das Lichtreich, unterliegt, und betet zum König des Lichtreichs. Dieser läßt ihm zur Hülfe den lebendigen Geist (Spiritus vivens) emaniren. Der Urmensch erhebt sich wieder; aber schon haben die finsteren Mächte einen Theil seines Lichtwesens verschlungen. So hat sich in der Mitte zwischen beiden Reichen, auf der im Kriege durchbrochenen Grenze, Lichtmaterie und Finsterniß vermischt. Das ist die mit der Materie vermischte „Weltseele." Aus dieser Mischung läßt Gott durch den lebendigen Geist die sichtbare Welt bilden, damit nach und nach hier die gefangene Lichtmaterie von der Finsterniß wieder gesondert, die in der ganzen Natur, wie in der Menschenwelt verbreitete

---

1) Ueberhaupt schließen an den Lichtgott des Manes 12 Aeonen, Saecula, sich an, deren je zwei den verschiedenen Weltgegenden vorstehen, und die insgesammt der Zahl des Thierkreises, der Mondenzahl des Sonnenjahrs und dem in 12 Zeiträumen sich vollendenden Kampfe beider Reiche entsprechen.

Seele immer mehr von den Fesseln der Materie befreiet, und ins Lichtreich mit seinen alten Grenzen zurück-, und der endliche Sieg des Lichts über die Finsterniß, des Lebens über den Tod herbeigeführt werde. Die Herbeiführung dieses Ziels des Weltlaufs aber suchen der Dämon und die bösen Geister, an die Gestirne gefesselt, zu verhindern; dagegen wirkt nun eine neue zwiefache Gotteskraft, die von der Vermischung mit der Materie ganz frei gebliebene Seele, die ihren Sitz in der Sonne (den Persern Symbol des höchsten Lichtkönigs Ormuzd), als der Quelle alles natürlichen und geistigen Lebens, mit dem Monde nimmt und hat, (Sonne und Mond daher naves), das ist der über alles Leiden erhabene Christus (Dextra luminis, τοῦ ἀϊδίου φωτὸς υἱός, „Menschensohn" als des Urmenschen Erzeugter), unterstützt durch den im Aether wohnenden heiligen Geist [1]), — um die durch die ganze Welt verbreitete, von der Materie gefesselte, ihm, dem Sonnengeiste, verwandte leidende Seele, den Jesus patibilis, immer mehr zu läutern, zu entfesseln, und zu sich hinauf zu ziehen. Dieser Läuterungsproceß geht durch den Lauf der Menschenwelt, wie durch den Lauf der ganzen Natur hindurch. In jedem Menschen wohnt außer der Lichtseele auch eine substantiell böse Seele, und es ist Zweck des Läuterungsprocesses bei den Menschen, der ersteren, insonderheit auch durch Zuführung der in der Natur, namentlich in gewissen Pflanzen, zerstreuten Lichtelemente, den Sieg über die letztere und die Befreiung von den Fesseln des bösen Princips zu verschaffen, und ihr, der Lichtseele, im Kampfe gegen den ihr feindseligen Dämon und die von ihm gegebenen falschen Religionen (Judenthum und Heidenthum), wieder den Weg ins Lichtreich zu bahnen. Ebenso äußert sich jener Läuterungsproceß auch in der Vegetation der ganzen Na-

1) So hatten denn allerdings auch die Manichäer eine gewisse Trias. Manes in der ep. fundamenti spricht es aus: „Pax Dei invisibilis sit cum fratribus; sed et dextra luminis tueatur vos; pietas vero sancti spiritus intima vestri pectoris adaperiat." (Vgl. dazu Faustus bei August. c. Faust. 20 init.: „Nos patris quidem Dei omnipotentis et Christi filii ejus et spiritus s. unum idemque sub triplici appellatione colimus numen. Sed patrem quidem ipsum lucem incolere summam, filium vero in visibili luce consistere, qui, quoniam sit et ipse geminus, virtutem quidem ejus in sole habitare credimus, sapientiam vero in luna, nec non in spiritus sancti, qui est majestas tertia, aëris hunc omnem ambitum sedem fatemur.")

tur, indem das Lichtprincip, mit der Materie kämpfend, aus der finsteren Erde sich emporarbeitet, und in Blüthen und Früchten sich immer freier entwickelt. Um nun die gefangene Seele, den ihm verwandten Jesus patibilis, in der sittlichen, wie in der natürlichen Welt, von der Macht der Finsterniß und des Dämons ganz zu befreien und vollständig zu sich hinaufzuziehen [1]), trat endlich der hohe erlösende Geist der Sonne selbst in die irdische Welt ein, Christus erschien in der Menschheit [2]), und zwar natürlich, weil er auf keine Weise mit dem bösen Princip der Materie sich verbinden konnte, in einem Scheinkörper. Auch seine Kreuzigung, das Symbol von dem Leiden der in der Materie gefangenen, gleichsam gekreuzigten Seele, zu deren Befreiung der erlösende Geist von der Sonne herabgekommen, war etwas blos Scheinbares, blos in sinnlicher Täuschung Dargestelltes [3]). — Die Lehre Christi wurde aber schon von den Aposteln nicht recht verstanden, und nachher von den „Galiläern" noch mehr verfälscht. Er hatte deshalb einen noch größern Apostel verheißen, den Parakleten, und dieser [4]) ist in Mani erschienen.

Das A. T. verwarfen die Manichäer natürlich gänzlich. Die Schriften des N. T. nahmen sie zwar einem Theile nach an; weil sie aber von dem Grundsatze ausgingen, Mani's Lehre enthalte die absolute Vernunftwahrheit, und was damit nicht übereinstimme, sei vernunftwidrig und falsch [5]), so fanden sie auch in dem angenommenen Theile eine Menge von Irrthümern, Accommodationen und Verfälschungen, welche nur erst der Unterricht des Parakleten (die manichäische ratio) vom Wahren son-

1) Das Ende der Weltgeschichte wird seyn die gänzliche Scheidung des Lichts aus der Finsterniß, deren Gewalten dann wiederum einander selbst anfallen werden.

2) Merkwürdig ist der Religionssynkretismus späterer Manichäer, die sich darauf berufen, daß Mani, Buddha, Zoroaster, Christus und die Sonne eins und dasselbe seien, nehmlich als Sonnenincarnationen, und die mithin in allen diesen verschiedenen Religionen nur Eine Religion unter verschiedener Form anerkennen.

3) Daher bei Faustus (August. c. Faust. 32, 7.) „crucis mystica fictio."

4) Nicht der nach Mani vom Parakleten unterschiedene H. Geist.

5) „Tu temere omnia credis — wirft in diesem ächt modernen Rationalismus der Manichäer Faustus seinem katholischen Gegner vor (August. c. Faust. 18, 3.) —; naturae beneficium, rationem, damnas."

dern könne [1]). Dagegen gebrauchten sie, wenigstens die späteren Manichäer, auch andere vorgeblich apostolische Schriften (Evangelium des Thomas, Philippus, Brief an die Laodicener 2c.), und auch des Manes eigne Schriften (nächst dem Ertenk, welches vielleicht das ζῶν εὐαγγέλιον ist, — βίβλος τῶν μυστηρίων, βίβλος τῶν κεφαλαίων, ὁ θησαυρὸς τῆς ζωῆς und mehrere Briefe, besonders die epistola fundamenti, über den Grund des Glaubens, von welcher uns auch die meisten Fragmente übrig sind) [2]) standen bei ihnen im höchsten Ansehen.

3. Während die Gnostiker (Marcion ausgenommen) ihre Gnosis nur als Geheimlehre der πνευματικοί neben dem allgemeinen Kirchenglauben der ψυχικοί fortpflanzen wollten, so sollte hingegen die manichäische Gemeinschaft eine förmliche sichtbare Kirche bilden mit den nun nothwendigen zwei Graden der Auditores, κατηχούμενοι, und Electi, perfecti, τέλειοι. Jenen, dem größeren Haufen, wurden die manichäischen Lehren nur in ihrer symbolischen Einkleidung, ohne Enthüllung ihres inneren Sinnes, vorgetragen, und die Beobachtung der drückendsten Vorschriften (mit Hülfe der manichäischen indulgentiae bei der Fürbitte jener Vollkommenen) erlassen. Die Electi dagegen, welche die esoterische Lehre fortpflanzten, mußten, um durch die höchste Enthaltsamkeit der guten Seele das Uebergewicht über die böse zu verschaffen, durch die strengste Ascese, getheilt in ein signaculum oris (manichäische Reinheit in Worten und in Nahrung, dabei namentlich Enthaltung von Fleisch, Eiern, Milch, Wein, selbst beim Abendmahle), signaculum manuum (Vermeidung jeder

---

1) So sagt Faustus bei Aug. c. Faust. 32, 6.: „Nobis paracletus ex N. T. promissus docet, quid ex eodem accipere debeamus et quid repudiare;“ ib. 33, 3.: „Perpendimus, utrum eorum (des Schriftinhalts) quidque a Christo dici potuerit necne. Multa enim a majoribus vestris eloquiis Domini nostri inserta verba sunt, quae, nomine signata ipsius, cum ejus fide non congruunt... Nec a Christo evangelia sunt, nec ab ejus apostolis scripta, sed multo post eorum assumptionem a nescio quibus Semijudaeis“; ib. 32, 7.: „De Test. Novo sola accipientes ea, quae in honorem filii majestatis vel ab ipso dicta comperimus vel ab ejus apostolis, sed jam perfectis ac fidelibus, dissimulavimus cetera ignoranter dicta.“

2) Die Fragmente der Schriften Mani's aus Augustins Anführungen sind zusammengestellt in J. A. Fabricii Bibl. graeca T. V. p. 284 sqq.

Verletzung des Thier- und Pflanzenlebens und aller in die Verhältnisse des materiellen Lebens verstrickenden Handlungen) und signaculum sinus (Keuschheit und Cölibat), sich auszeichnen. Aus diesem Grade der Electi gingen die Vorsteher der Secte hervor. An der Spitze des Ganzen nehmlich stand ein Princeps, Mani's Repräsentant; unter diesem, nach dem Muster der 12 Apostel, (wie sie auch Manes zur Verbreitung seiner Lehre ausgesandt hatte), 12 Magistri, unter ihnen, nach dem Muster der 70 oder 72 Jünger Christi, 72 Bischöfe, und unter diesen Presbyter, Diakonen und umherreisende Evangelisten.

Der Cultus der manichäischen Auditores war sehr einfach. Wöchentlich feierten sie den Sonntag, als den Tag der Sonne, durch Fasten; als jährliches Hauptfest im März das *Βῆμα*, zum Andenken des Märtyrertodes ihres Parakleten, durch Niederfallen vor einem prächtig ausgeschmückten Lehrstuhle; Taufe und Abendmahl gehörten zum geheimen Cultus der Electi. Die Aufnahme unter letztere geschah durch eine Taufe wahrscheinlich mit Oel.

4. Schon bald nach Mani's Tode breitete die Secte sich nicht nur im Morgenlande, sondern auch im nördlichen Afrika und von da bald weiter im römischen Reiche aus; aber auch schon Diocletian erließ 296 ein Gesetz gegen die Manichäer nach Afrika, worin er harte Strafen, für die Sectenhäupter den Tod auf dem Scheiterhaufen, gegen sie, als eine aus dem feindlichen Persien stammende Secte, festsetzte. Doch pflanzte die Secte in die ganze folgende, und ihr Princip mehr oder minder, offener oder versteckter, in alle Perioden sich fort.

Unter den Schriften katholischer Kirchenlehrer gegen die Manichäer sind die wichtigsten: **Titi Bostrensis** (Bischof v. Bostra, um 360) libb. IV contra Manichaeos (in H. Canisii Lectiones antiquae T. I.), und mehrere Schriften des **Augustinus**, als Contra Faustum libb. XXXIII, De actis cum Felice Manich. libb. II, Lib. contra Fortunatum, Contra Adimantum, Contra epistolam Manichaei, quam vocant fundamenti, u. a.

Dritte Abtheilung.

Fanatisch=ascetische Secte

§. 55.

der Montanisten.

Vgl.

G. Wernsdorf De Montanistis seculi II. haereticis comm. Gedani. 1751. 4.

C. M. Kirchner De Montanistis specimen I. Jen. 1832. 8. (ein kurzer Ueberblick).

(F. C. A. Schwegler Der Montanismus und die christliche Kirche im 2ten Jahrhundert. Tüb. 1841.) [1])

Wenn die judaistischen und vornehmlich die orientalisch=theosophischen Secten eine ganze historisch vorhandene durchaus heterogene Richtung ins Christenthum gewaltsam hineintrugen: so gab es daneben auch andere Secten, die, in partiellen Verirrungen des menschlichen Willens und Verstandes wurzelnd, nur in einzelnen Lehr= oder Lebenspunkten von der katholischen Kirche divergirten. So zunächst die Secte der **Montanisten**, welche, festhaltend an dem Gesammtcomplex der katholisch christlichen Wahrheit, doch an die Stelle christlicher Nüchternheit Fanatismus und Schwärmerei setzte, welche, im Wesentlichen und Ganzen der Lehre und des Lebens fast mit der allgemeinen Kirche übereinstimmend, nur durch eine geistlich hochmüthige fanatisch=ascetische Richtung — die Frucht einer mißverstandenen christlichen Erleuchtung und eines mißverstandenen christlichen Ernstes —, im Gegensatz gegen die christliche Nüchternheit der allgemeinen Kirche, die christliche Glaubens= und besonders Sittenlehre mehr in Einzelnem verfälschte.

---

1) Schwegler hat die Idee seines Lehrers Baur von dem dauernden und durchgreifenden allgemeinen Gegensatze Paulinischer und Petrinischer Richtung in den ersten christlichen Jahrhunderten (vgl. oben §. 41. S. 187 f.) auf den Montanismus (als Petrinismus) angewandt, und denselben so von dem festen historischen auf durchaus schwankenden ideellen Boden versetzt. Daß der Montanismus ebionitischer Sprößling sei, Montanus keine historische Person, Maximilla und Priscilla mit Montan die Montanistische Dreieinigkeit (wie denn die Trinitätslehre zuerst auftrete bei den Montanisten), daß den Namen Paraklet für H. Geist die Secte nicht von Johannes, sondern der s. g. Johannes von der Secte entlehnt habe, u. s. w., solche Resultate Schweglers überheben uns ja freilich hier wohl weiterer Berücksichtigung seiner Schrift.

Ungefähr zwischen dem Jahre 157 (157 nach Epiphanius haer. 48., vgl. Apollonius bei Euseb. h. e. V, 18.) und 171 (171 nach Euseb. Chron.) trat zu Ardaban an der Grenze von Phrygien und Mysien, und nachher besonders zu Pepuza in Phrygien, Montanus, seit kurzem erst Christ, und Geist und Fleisch gründlich zu scheiden noch unfähig, mit der in Wort und That ausgesprochenen Behauptung auf, daß Gott zu gewissen Zeiten, vermöge der Mittheilung des Parakletos, besondere Propheten in der Kirche erwecke, deren Aussprüchen positives Ansehen gebühre, um neue außerordentliche Offenbarungen, nicht zwar in Betreff der unwandelbaren christlichen Grundlehren, wohl aber in Betreff der Moral, Kirchendisciplin und des Lebens überhaupt, auch über die Zukunft, den Menschen zu eröffnen, und daß solch ein Prophet er selber sei; und an ihn schlossen sich späterhin zwei Prophetinnen, Maximilla und Priscilla, an. Der glühende Eifer der sich bildenden neuen Parthei für das offene Bekenntniß des Christenthums unter den Heiden, — ein Eifer, dessen krankhafte Ueberspanntheit unter den Zeitverhältnissen nicht so leicht in die Augen fallen konnte —, ihre streng ascetische Sittenlehre, — der freilich alle irdische Freude, auch die an der Wissenschaft, schon an sich sündlich war —, das Lockende der höheren Erleuchtung, welche sie in scheinbar so kirchlichem Gleiße so ernstlich geltend machte, und die Bestimmtheit ihrer theilweise an die heil. Schrift und an kirchliche Hoffnung sich anschließenden Verkündigungen über die Zukunft, sowie die Verkehrtheit der Polemik ihrer hitzigsten Gegner, (zu denen auch der römische Presbyter Gajus [oder Cajus] gegen 200 gehörte; vgl. S. 183. Anm.), gewannen in der jugendlichen Kirche ihr viele Freunde, hauptsächlich in seinen späteren (doch vielleicht nicht mehr in den spätesten) Lebensjahren den Presbyter Tertullian zu Carthago, der den Montanismus zu einem mehr systematischen Ganzen verarbeitete [1]), und selbst die Gunst eines römischen Bischofs Eleutheros. Bald indeß erhoben sich auch bedeutende kirchliche Stimmen, wie die des Bischofs

1) Die Schriften, welche Tertullian als Montanist geschrieben hat — de pudicitia, de fuga in persecutione, de jejunio, de monogamia u. a. —, sind nächst Euseb. h. e. V, 16—19. Hauptquelle für die Kenntniß des Montanismus. (Auch hat sich lange zu Carthago eine abgesonderte Montanistische Parthei erhalten, welche sich nach Tertullian nannte.)

Claudius Apollinaris von Hierapolis in Phrygien, gegen eine Richtung, welche in einer falschen Geistlichkeit die ganze sichtbare Kirche und ihre Aemter als fleischliches Wesen der ψυχικοί separatistisch verachtete, und nach und nach wurde von allen römischen Bischöfen und von den angesehensten Männern der christlichen Kirche, theils einzeln, theils auf Provinzialsynoden, der Montanismus verworfen. Doch erhielt sich die Montanistische Parthei als eine abgesonderte Secte, außer jenem ihrem gewöhnlichen Namen auch unter dem Namen der Kataphrygier (οἱ κατὰ φρύγας), Pepuzianer, und manchen Particular- und Spottnamen, noch bis ins 6te Jahrhundert.

Die einzelnen eigenthümlichen Lehr- und Streitpunkte der Montanisten sind zwiefacher Art, theils mehr theoretische, theils mehr praktische, insofern sie entweder nur aus ihrem schwärmerischen Mißverständnisse christlicher Erleuchtung, oder zugleich aus ihrem rigoristisch ascetischen Mißverständnisse christlichen Ernstes hervorgingen. Zu den ersteren gehört ihre Lehre von der Kirche und deren Fortentwickelung, und im Zusammenhange damit über die χαρίσματα, besonders die χαρίσματα προφητικά; und diese Montanistische Lehre von der Kirche, welche sie der herrschenden katholischen Lehre von der Kirche (§. 32.) beharrlich entgegenstellten, ist im Grunde der einzige doctrinelle Punkt, worin sie von der katholischen Doctrin bestimmt abwichen. Die Kirche der Montanisten sollte der Geist seyn, ganz und gar nicht ein äußerlich sichtbarer Organismus [1]), und von dieser Kirche, welche an keine äußere Anstalt das Wirken des H. Geistes binde, welche in den von dem göttlichen Geiste erleuchteten Menschen bestehe, behaupteten sie nun eine fortschreitende stufenmäßige Entwickelung, nicht zwar in Betreff der unwandelbaren Regula fidei als bleibender doctrineller Grundlage, wohl aber in Betreff alles Anderen, besonders alles mehr Aeußeren, in Betreff der Disciplin, Sittenlehre und des Lebens, und zwar nicht auf dem Wege naturgemäß fortschreitenden Verlaufs, sondern insbesondere mittelst immer neuer außerordentlicher Offenbarungen und Ausgießungen des göttlichen Geistes, mittelst der seit der Apostelzeit in Einzelnen, namentlich in Montan, im-

1) „Ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum" — Tertull. de pudic. c. 21. (Und daher denn das: „Nonne et laici sacerdotes sumus?" Tertull. exhort. castit. c. 7.)

mer fortdauernden außerordentlichen Wirkung des Paraklетos (Joh. 16, 12. 13.), zur männlichen Vollendung der Kirche hin [1]); und hiemit hing dann eben zusammen ihre Behauptung von der Nothwendigkeit der Fortdauer der außerordentlichen Wundergaben des H. Geistes seit der apostolischen Zeit, insonderheit der Gabe der Prophetie unter den Montanistischen Propheten, wobei die Montanisten, Verzückung als den höchsten christlichen Zustand rühmend, auch alle eigne Geistesthätigkeit in den Propheten gänzlich ausgeschlossen wissen wollten [2]). — Zu den anderen gehören die Montanistischen Grundsätze über das Fasten, die zweite Ehe, die Flucht bei Verfolgungen und die Kirchendisciplin. Außer dem Fasten zur Zeit der Feier des Leidens Christi wollten nehmlich die Montanisten noch mehrere andere, jährliche und wöchentliche, Fasten der Kirche als gesetzmäßig vorschreiben; die zweite Ehe, da die Ehe eine unauflösliche Verbindung auch im Geiste sei, (die sacramentliche Ehebetrachtung vorbereitend) verboten sie dem Christen durchaus; die Flucht eines Christen bei Verfolgungen erklärten sie, dem Wort des HErrn zuwider, für Sünde, und in Rücksicht der Kirchenbuße stimmten sie ganz mit den rigoristischen Grundsätzen der Novatianer überein (vgl. §. 34, 2.). — Eigenthümlich endlich ist auch die Montanistische eifrige Vertheidigung des Chi-

---

1) „Regula quidem fidei — so spricht Tertullian das Montanistische Grundprincip der parakletisch kirchlichen Entwickelung aus (de virgg. veland. c. I.) — una omnino est, sola immobilis et irreformabilis. Hac lege fidei manente, cetera jam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis; operante scilicet et proficiente usque in finem gratia Dei. Propterea Paracletum misit Dominus, ut, quoniam hum. mediocritas omnia semel capere non poterat (Joh. 16, 12. 13.), paulatim dirigeretur et ordinaretur et ad perfectum perduceretur disciplina ab illo vicario Domini, Sp. S. Quae est ergo paracleti administratio nisi haec, quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur?.. Justitia primo fuit in rudimentis, natura Deum metuens; dehinc per legem et prophetas promovit in infantiam; dehinc per evangelium efferbuit in juventutem; nunc per Paracletum componitur in maturitatem. Hic erit solus a Christo magister et dicendus et verendus. Hunc qui receperunt, veritatem consuetudini anteponunt“ cet.

2) Eine solche ekstatische Prophetie („necesse est excidat sensu“ Tertull. c. Marc. IV, 22.) lehren in der alten Kirche eben nur die Montanisten.

liasmus insofern, als Montans Lieblingsstätte (Pepuza in Phrygien) zu seinem Mittelpunkte und überhaupt Montans Anschauung (von der entschiedenen Nähe des Millennii und seiner geistig fleischlichen Art) zu seiner Norm gemacht ward; wenngleich auch der bedeutendste Theil der damaligen allgemeinen Kirche die chiliastische Hoffnung im Allgemeinen zum Trost unter den Leiden der Kirche aufgenommen und eifrig erfaßt hatte und hielt.

Zur Vollendung zunächst jüdisch-alttestamentlicher Hoffnungen von dem Messianischen Reiche gehörte der **Chiliasmus**, wie ihn ja auch der judaistische Gnostiker Cerinth in sein System verwoben hatte. Von den alttestamentlichen Juden nahmen Christen auf Grund der heil. Schrift denselben auf, ihn christlich deutend und modificirend (als die Hoffnung auf einen zukünftigen, endlich auch äußeren, offenbaren Sieg der Kirche und des Rechts noch am Ende dieser Weltordnung — nach der allgemeinsten Ansicht nach dem Ablaufe der ersten 6 Jahrtausende [Ps. 90, 4.] — und auf ein zukünftiges lange dauerndes, s. g. tausendjähriges Reich der Gläubigen noch auf dieser Erde in seliger Gemeinschaft mit Christo und allen Heiligen, welches Reich, als einen Vorsabbath der ewigen Herrlichkeit, Christus, nachdem die Herrschaft des Bösen, zum Theil unter täuschend christlichem Schein [Antichrist], den höchsten Gipfel erreicht haben würde, vor dem jüngsten Gerichte und dem Eintritt der ewigen Weltordnung hienieden stiften werde). Man basirte die chiliastische Hoffnung theils auf die Stellen der alttestamentlichen Propheten von der Herrlichkeit zukünftiger Zeiten, theils auf mehrfache Andeutungen der Evangelien und apostolischen Briefe, theils auf den locus classicus Apokal. 20., welche Stelle in ihrem Gesammtinhalte, wie alle prophetischen, freilich erst ex eventu vollständig auszubeuten ist. Unter der Gunst der ungünstigen äußeren Verhältnisse der Kirche des 2ten und 3ten Jahrhunderts ward die chiliastische Idee weit verbreitete Kirchenhoffnung, und von nicht wenigen Kirchenlehrern in vielen Theilen der Kirche, von einem Papias (Bischof von Hierapolis in Phrygien, in der ersten Hälfte des 2ten Jahrh. — Euseb. h. e. III, 39.)[1]), einem Justinus Martyr, Irenäus, Tertullian, Methodius, Lactantius, und in einer Anzahl von apokryphischen Schriften, — dabei allerdings mitunter, (namentlich, nächst den Montanisten, von Papias), in den Bestimmungen insbesondere über Beschaffenheit und Eintrittszeit des Millennii, in etwas fleischlicher Weise, — wurde dieselbe zum Trost der hart bedrängten Christenheit entschieden genug ausgesprochen; ja die Verwerfung dieser Hoffnung galt dem Irenäus (adv. haer. V, 31, 1., wo er von Gegnern spricht, die sonst orthodox wären, und nur in dieser Hinsicht gnostische Meinungen angenommen hätten; vgl. jedoch S. 235. Anm. 1.) selbst

1) Selbst auch schon der Stelle des Briefs des Barnabas (c. 15.) liegt nach einfachster unbefangener Deutung eine mild und nüchtern chiliastische Beziehung unter.

fast als etwas Häretisirendes. Ausdrückliche Gegner des Chiliasmus oder entschieden antichiliastische Gegenden finden wir in jenen beiden Jahrhunderten nur einzelne; und ersteres waren zum großen Theil selbst entweder Gnostiker, deren Idealismus auch mit dem Chiliasmus in schneidendem Contrast stand, oder durch die Hitze heftiger Polemik in ihrer Unbefangenheit gestörte Männer, wie der Presbyter Cajus zu Rom (gegen 200), der in seinem Eifer gegen den Montanismus (gegen den Montanisten Proculus) den Chiliasmus für eine Erfindung des verhaßten Cerinth ausgab, und selbst wohl die Offenbarung Joh. für ein Werk des Cerinth zu erklären sich nicht entblödete (vgl. S. 230.); unter den antichiliastischen Gegenden aber steht die Alexandrinische Kirche [1]) seit Clemens und vorzüglich seit Origenes noch ziemlich allein da, und der mächtigen Origenistischen Schule trat selbst in ihrer nächsten Nähe, in Aegypten, gegen Ende des 3ten Jahrh. der Bischof Nepos (in seinem verloren gegangenen Werke ἔλεγχος τῶν ἀλληγοριστῶν), und der ganzen Alexandrinischen Kirche unter dem Bischof Dionysius von Alex., einem Schüler des Origenes, eine bedeutende Anzahl von Landpresbytern sammt ihren Gemeinden, den Korakion an der Spitze, mit entschiedener Vertheidigung eines wahrscheinlich gröberen Chiliasmus entgegen (Euseb. h. e. VII, 24.). Doch schon jetzt erhielten die Gegner eines solchen Chiliasmus den Triumph, daß die duldsame Weisheit und der widerlegende Eifer des Dionysius [2]) den Korakion endlich zu einer nüchterneren Ueberzeugung und zu einem Widerrufe vermochte [3]); und in der Folge gewann eine Verwerfung oder doch Negation oder wenigstens Aposiopesirung des Chiliasmus, unwillkührlich gefördert schon im voraus durch den Gegensatz der Kirche gegen den Montanismus, und später durch die glänzende äußere Lage der Christenheit, welche von der Zukunft die Blicke auf die Gegenwart lenken, und in ihr, was man äußerlich gehofft hatte, schon wie erfüllt zeigen konnte, ziemlich lange eine immer weitere Geltung im Ganzen der Kirche. Eigentlicher Kirchenglaube oder Kirchenlehre — wozu die chiliastische Hoffnung, ihre genügende biblische Begründung zugestanden, bei ihrer nur prophetischen Fassung und nahe liegender Gefahr der Mißdeutung und falscher Anwendung sich auch überhaupt

---

1) Und sie fixirte nun freilich den Gegensatz wieder entschieden einseitig spiritualistisch.

2) Er war übrigens der erste, der, so entschieden er die Theopneustie der Apokalypse behauptete, doch an ihrer apostolisch Johanneischen Abfassung aus inneren, wohl durch jenen Streit erst hervorgelockten, Gründen bescheidene, leise Zweifel äußerte (Euseb. h. e. VII, 25.). Vgl. Mynster De Dionysii Alex. circa Apocalypsin sententia cet. Havn. 1826.

3) Die Art und Weise, wie Dionysius von Alexandrien nach Euseb. h. e. VII, 24. die Chiliasten in seiner Gegend unter dem Korakion zu widerlegen strebte, und diese sich fügsam zeigten, ist allerdings ein in der Kirchengeschichte nicht gar häufiges Beispiel eines wirklichen ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ.

schwerlich eignet — war dieselbe nie, auch in den ersten Jahrhunderten nicht, gewesen [1]), vielmehr allzu üppiges Geranke derselben schon in den ersten Jahrhunderten hin und wieder glücklich genug beschnitten worden, obgleich ein nüchtern und würdig, auf wirklichen Schriftgrund, aufgefaßter Chiliasmus in solcher Fassung auch nie und nirgends in der Kirche normal verworfen worden ist, noch auch dogmatisch oder historisch verwerfbar erscheint.

Vierte Abtheilung.

Platt rationalisirende Secten.

§. 56.

Wie im Montanismus ein krankhaft aufgeregtes Gefühl, ein finsterer Ernst der christlichen Nüchternheit sich entgegenstellte, so in einigen anderen Secten ein einseitig ausgebildeter abstracter Verstand der christlichen Lehrfülle. Es lag ja in der menschlichen Natur, daß frühzeitig auch der abstracte menschliche Verstand die kirchliche Lehre nach seinem Bedürfnisse zu gestalten begann, und Gegenstand einer solchen Verstandeskritik mußte nun nothwendig vor Allem die Lehre von der Gottheit Christi und von der Dreieinigkeit in Gott seyn. Hinsichtlich dieser Lehre bildeten sich im Laufe der ersten 3 Jahrhh., großentheils in Anschluß an mancherlei schon unter den Juden vorgefundene Philosopheme und Theosopheme, zweierlei oder vielmehr dreierlei Secten mit mancherlei Abschattungen, welche alle mit beschränktem und blödem menschlichen Verstande das in der Schrift geoffenbarte und von der Kirche überlieferte göttliche Geheimniß meistern wollten, wobei nun freilich mehr oder weniger diese christliche Grundlehre selbst verloren ging. Die Einen suchten, in einem von der einen Seite allerdings achtbaren praktisch christlichen Interesse, die Lehre von der Gottheit Christi entschieden und vollständig zu behaupten, ja sie gerade recht energisch aus-

---

1) Selbst die von entschiedenen Chiliasten, wie einem Irenäus (adv. haer. I, 10.; III, 4.) und Tertullian (de virgg. vel. c. 1., adv. Prax. c. 2., de praescriptt. haeret. c. 13.), mitgetheilten alten Glaubensregeln, als die Zusammenfassungen des Wesentlichen des christlichen Kirchenglaubens in der praedicatio ecclesiastica, enthalten vom Chiliasmus nichts; so wie denn auch bei einem Clemens Romanus, Ignatius, Polycarpus, Athenagoras, Theophilus von Antiochien und anderen der alten Kirchenlehrer sich von Chiliasmus eine deutliche Spur nicht findet.

fast als etwas Häretisirendes. Ausdrückliche Gegner des Chiliasmus oder entschieden antichiliastische Gegenden finden wir in jenen beiden Jahrhunderten nur einzelne; und ersteres waren zum großen Theil selbst entweder Gnostiker, deren Idealismus auch mit dem Chiliasmus in schneidendem Contrast stand, oder durch die Hitze heftiger Polemik in ihrer Unbefangenheit gestörte Männer, wie der Presbyter Gajus zu Rom (gegen 200), der in seinem Eifer gegen den Montanismus (gegen den Montanisten Proculus) den Chiliasmus für eine Erfindung des verhaßten Cerinth ausgab, und selbst wohl die Offenbarung Joh. für ein Werk des Cerinth zu erklären sich nicht entblödete (vgl. S. 230.); unter den antichiliastischen Gegenden aber steht die Alexandrinische Kirche[1]) seit Clemens und vorzüglich seit Origenes noch ziemlich allein da, und der mächtigen Origenistischen Schule trat selbst in ihrer nächsten Nähe, in Aegypten, gegen Ende des 3ten Jahrh. der Bischof Nepos (in seinem verloren gegangenen Werke ἔλεγχος τῶν ἀλληγοριστῶν), und der ganzen Alexandrinischen Kirche unter dem Bischof Dionysius von Alex., einem Schüler des Origenes, eine bedeutende Anzahl von Landpresbytern sammt ihren Gemeinden, den Korakion an der Spitze, mit entschiedener Vertheidigung eines wahrscheinlich gröberen Chiliasmus entgegen (Euseb. h. e. VII, 24.). Doch schon jetzt erhielten die Gegner eines solchen Chiliasmus den Triumph, daß die duldsame Weisheit und der widerlegende Eifer des Dionysius[2]) den Korakion endlich zu einer nüchterneren Ueberzeugung und zu einem Widerrufe vermochte[3]); und in der Folge gewann eine Verwerfung oder doch Negation oder wenigstens Aposiopesirung des Chiliasmus, unwillkührlich gefördert schon im voraus durch den Gegensatz der Kirche gegen den Montanismus, und später durch die glänzende äußere Lage der Christenheit, welche von der Zukunft die Blicke auf die Gegenwart lenken, und in ihr, was man äußerlich gehofft hatte, schon wie erfüllt zeigen konnte, ziemlich lange eine immer weitere Geltung im Ganzen der Kirche. Eigentlicher Kirchenglaube oder Kirchenlehre — wozu die chiliastische Hoffnung, ihre genügende biblische Begründung zugestanden, bei ihrer nur prophetischen Fassung und nahe liegender Gefahr der Mißdeutung und falscher Anwendung sich auch überhaupt

---

1) Und sie fixirte nun freilich den Gegensatz wieder entschieden einseitig spiritualistisch.

2) Er war übrigens der erste, der, so entschieden er die Theopneustie der Apokalypse behauptete, doch an ihrer apostolisch Johanneischen Abfassung aus inneren, wohl durch jenen Streit erst hervorgelockten, Gründen bescheidene, leise Zweifel äußerte (Euseb. h. e. VII, 25.). Vgl. Mynster De Dionysii Alex. circa Apocalypsin sententia cet. Havn. 1826.

3) Die Art und Weise, wie Dionysius von Alexandrien nach Euseb. h. e. VII, 24. die Chiliasten in seiner Gegend unter dem Korakion zu widerlegen strebte, und diese sich fügsam zeigten, ist allerdings ein in der Kirchengeschichte nicht gar häufiges Beispiel eines wirklichen ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ.

schwerlich eignet — war dieselbe nie, auch in den ersten Jahrhunderten nicht, gewesen [1]), vielmehr allzu üppiges Geranke derselben schon in den ersten Jahrhunderten hin und wieder glücklich genug beschnitten worden, obgleich ein nüchtern und würdig, auf wirklichen Schriftgrund, aufgefaßter Chiliasmus in solcher Fassung auch nie und nirgends in der Kirche normal verworfen worden ist, noch auch dogmatisch oder historisch verwerfbar erscheint.

Vierte Abtheilung.

Platt rationalisirende Secten.

§. 56.

Wie im Montanismus ein krankhaft aufgeregtes Gefühl, ein finsterer Ernst der christlichen Nüchternheit sich entgegenstellte, so in einigen anderen Secten ein einseitig ausgebildeter abstracter Verstand der christlichen Lehrfülle. Es lag ja in der menschlichen Natur, daß frühzeitig auch der abstracte menschliche Verstand die kirchliche Lehre nach seinem Bedürfnisse zu gestalten begann, und Gegenstand einer solchen Verstandeskritik mußte nun nothwendig vor Allem die Lehre von der Gottheit Christi und von der Dreieinigkeit in Gott seyn. Hinsichtlich dieser Lehre bildeten sich im Laufe der ersten 3 Jahrhh., großentheils in Anschluß an mancherlei schon unter den Juden vorgefundene Philosopheme und Theosopheme, zweierlei oder vielmehr dreierlei Secten mit mancherlei Abschattungen, welche alle mit beschränktem und blödem menschlichen Verstande das in der Schrift geoffenbarte und von der Kirche überlieferte göttliche Geheimniß meistern wollten, wobei nun freilich mehr oder weniger diese christliche Grundlehre selbst verloren ging. Die Einen suchten, in einem von der einen Seite allerdings achtbaren praktisch christlichen Interesse, die Lehre von der Gottheit Christi entschieden und vollständig zu behaupten, ja sie gerade recht energisch aus-

1) Selbst die von entschiedenen Chiliasten, wie einem Irenäus (adv. haer. I, 10.; III, 4.) und Tertullian (de virgg. vel. c. 1., adv. Prax. c. 2., de praescriptt. haeret. c. 13.), mitgetheilten alten Glaubensregeln, als die Zusammenfassungen des Wesentlichen des christlichen Kirchenglaubens in der praedicatio ecclesiastica, enthalten vom Chiliasmus nichts; so wie denn auch bei einem Clemens Romanus, Ignatius, Polycarpus, Athenagoras, Theophilus von Antiochien und anderen der alten Kirchenlehrer sich von Chiliasmus eine deutliche Spur nicht findet.

zusprechen [1]), leugneten aber aus vulgär rationalistischem Grunde das Daseyn mehr als Einer Person im Wesen Gottes, und sahen dann in Christo die Eine Person Gottes des Vaters selbst; die Anderen, in einseitig speculativem Interesse und analog untiefer Argumentation, leugneten eine eigentliche Gottheit Christi, indem sie nun entweder doch eine Göttlichkeit Christi, eine ganz vorzügliche Verbindung Jesu mit dem göttlichen Wesen annahmen, und aus dem Sohne und H. Geiste zwei göttliche Kräfte machten; oder Jesum schlechthin für einen bloßen Menschen erklärten, und schlechthin alle seine Gottheit leugneten und bestritten. Antitrinitarier [2]) waren mithin alle drei Classen; insofern aber nur die beiden ersten Classen — und zwar gleich entschieden, die erste jedoch einfacher und in falsch judaistischer, die zweite gekünstelter und in ethnisirender Richtung — sich mit besonderer Widerlegung der kirchlichen Lehre von der Dreieinigkeit abgaben, führen sie vorzugsweise diesen Namen [3]); bei der dritten fiel alle weitere antitrinitarische oder monarchianische Mühwaltung von selbst hinweg [4]).

1. Die erste Classe der Antitrinitarier bilden die sogenannten Patripassianer. Sie suchten die Gottheit Christi zu behaupten, hielten aber die kirchliche Lehre von der Dreieinigkeit mit der Lehre von der Einheit Gottes für unvereinbar; sie erklärten deshalb, daß es nur Eine göttliche Person gebe, Gott der Vater, sei es nun einfach diese Eine Person, die dann in ihrer Menschwerdung Sohn heiße, oder die Eine Person unter verschiedenen Relationen, nehmlich als der in seinem Wesen verborgene Gott — der Vater, als der sich nach außen hin offenbarende — der Sohn oder Logos, und diese Eine göttliche Person selbst habe den menschlichen Leib Christi beseelt (sie leugneten

---

1) Τί οὖν κακὸν ποιῶ, δοξάζων τὸν Χριστόν; sagte Noëtus, als er vor einer Synode angeklagt wurde (Hippolyt. c. Noët. c. 2.).

2) Oder auch Monarchianer („Monarchiam tenemus" war ihre Losung; s. Tertullian. c. Prax. c. 3.), d. i. Unitarier, Vertheidiger der Lehre von der μόνη ἀρχή (in Gott).

3) Und schon Origenes unterscheidet zwei solche Classen von Antitrinitariern, in Joh. T. II. §. 2. u. §. 18.; X, 21.; c. Cels. VIII, 12.

4) Für die historische Betrachtung des ganzen Antitrinitarismus dieser Periode würde L. Lange (Gesch. u. Lehrbegr. der Unitarier vor der nic. Synode. Lpz. 1831. 8. von Bedeutung seyn, wäre die Auffassung und Darstellung nicht vollkommen einseitig und schief.

mithin zugleich die vollkommene Menschheit Jesu). Zu den Patripassianern gehören vornehmlich:

a. Praxeas aus Kleinasien (dem Vaterlande des Monarchianismus), der unter Marc Aurel den Ruhm eines Bekenners erlangt hatte, später aber, gegen 200 zu Rom, entschieden jene Irrlehre aussprach, und von Tertullian (adv. Praxeam lib.) bekämpft worden ist. Von ihm ist es übrigens nach Tertullianischen Stellen (c. Prax. c. 10. 14. 26. vergl. mit c. 27.) nicht ganz gewiß, welche von beiden patripassianischen Einzelvorstellungen er hegte. Vielleicht waren unter seinen Anhängern selbst verschiedene Auffassungen entstanden. Jedenfalls soll er selbst gegen Ende seines Lebens nach Tertullian eine mildernde Erklärung, vielleicht einen bestimmten Widerruf, gegeben haben.

b. Noëtus zu Smyrna, um 230, der wegen seiner Irrlehre (vgl. darüber Theodoret. haer. fabb. III, 3. und Epiphan. haer. 57.)[1]) excommunicirt und von Hippolytus (contra haeresin Noëti) bekämpft wurde.

Dem Wesentlichsten seiner Lehre zufolge gehört zu den Patripassianern auch noch, obgleich mit einiger abweichenden Eigenthümlichkeit,

c. Beryllus, Bischof von Bostra in Arabien, um und nach 240 (Euseb. h. e. VI, 33.), welchen Origenes, von einer arabischen Synode (244) zu Hülfe gerufen, von seinem Irrthum überzeugte, so daß er seine Lehre widerrief und (nach Hieron. de vir. ill. c. 60.) dem Origenes auch brieflich für die erhaltene Belehrung dankte[2]).

---

1) Ἕνα φασὶν εἶναι θεὸν καὶ πατέρα· .. καὶ τὸν αὐτὸν ἀόρατον εἶναι καὶ ὁρώμενον· καὶ γεννητὸν καὶ ἀγέννητον, ἀγέννητον μὲν ἐξ ἀρχῆς, γεννητὸν δὲ ὅτε ἐκ παρθένου γεννηθῆναι ἠθέλησεν· .. τοῦτον καὶ υἱὸν ὀνομάζουσι καὶ πατέρα, πρὸς τὰς χρείας τοῦτο κἀκεῖνο καλούμενον. — Theodoret. l. c.

2) Von Beryllus hat es neuerlich C. Ullmann (De Beryllo Bostreno ejusque doctrina comm. Hamb. 1835. 4.), zum Theil auch schon früher Neander in der Kirchengeschichte, wahrscheinlich zu machen gesucht, daß er gar nicht zu den Patripassianern gerechnet werden dürfe; es geht aber aus der unbefangen gedeuteten Eusebianischen Hauptstelle (Euseb. h. e. VI, 33.) hervor, daß das Hauptelement seiner Lehre allerdings ein so genannt patripassianisches war, wenngleich in eigenthümlicher Weise entwickelt und gestaltet. Er lehrte (nach Euseb. l. l.), τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ᾽ ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας, μηδὲ μὴν θεότητα

2. Die zweite Classe der Antitrinitarier, die keine eigentliche Gottheit Christi, sondern nur eine gewisse Göttlichkeit desselben zugab, nahm an, daß der verborgene Gott durch zwei von ihm ausgehende, wie von der Sonne ausstrahlende, Kräfte, eine erleuchtende Kraft, die göttliche Weisheit oder Vernunft, Logos, (als die Gott einwohnende denkende Vernunft λόγος ἐνδιάθετος, als die nach außen wirkende, gleichsam redende Vernunft λόγος προφορικός), und eine erwärmende Kraft, den H. Geist, sich offenbare. Mit dem göttlichen Logos nun war von seiner Geburt an der Mensch Jesus vorzugsweise, in einem weit höheren Grade, als alle Propheten, verbunden, und eben als vorzugsweise unter seinem erleuchtenden und leitenden Einflusse stehender Mensch heiße er der Sohn Gottes.

Repräsentant dieser zweiten Classe der Antitrinitarier ist Paulus von Samosata, seit 260 Bischof von Antiochien, ein Mann von großer Eitelkeit und Prachtliebe [1]), der auch der Unkeuschheit bezüchtigt wird. Von zwei Antiochenischen Synoden 264 und 269, deren erstere aber er noch zu beruhigen vermochte, für einen Irrlehrer erklärt, und von der letzteren seiner Irrlehre durch den Presbyter Malchion (oder Malachion) förmlich überwiesen und seines Amtes entsetzt, fand er eine mächtige Stütze an der Königin Zenobia von Palmyra, und erst nach deren Besiegung durch den Kaiser Aurelian (272) wurde, auf einen neuen Antrag der Bischöfe und nach der vom Kaiser geforderten Entscheidung des römischen Bischofs, jener Synodalschluß vollzogen. Doch erhielt sich eine Parthei von Samosatenianern oder Paulianern bis ins 4te Jahrh. (Euseb. h. e. VII, 27—30.; vgl. Theodoret. haer. fabb. II, 8.; Epiphan. haer. 65.) [2]).

ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν. Die Gottheit Christi war also nach B.'s Patripassianismus die Gottheit des Vaters, die aber durch ihre Ausströmung in eine menschliche Natur (wahrscheinlich nur in einen menschlichen Leib; vgl. Neander K. G. I, 3. S. 1015 ff.) eine gewisse Persönlichkeit des Sohnes Gottes bildete. — Das ist ja auch gerade ein Kennzeichen der Häresie, daß alle ihre Vertheidiger, so viele ihrer sind, nie gänzlich in Allem einer mit dem anderen stimmen, indem eben jeder nur seinen eignen Weg selbstisch gehen will.

1) „Die Psalmen auf unsern HErrn J. Chr. — erzählt Euseb. h. e. VII, 30. von ihm — schaffte er, als seien sie Neuerung, ab; auf sich selbst aber ließ er von dazu angestellten Weibern in der Kirche am großen Passahtage Psalmen absingen" ꝛc.

2) Vgl. auch Ehrlich De erroribus P. Samosateni. Lips. 1745.

Nach dem eigentlichen Grundprincip seiner Lehre ist auch zur 2ten Classe der Antitr. zu rechnen, obwohl er gewissermaßen zwischen beiden Classen in der Mitte steht, mit eigenthümlicher Abschüssigkeit zur patripassianischen, insbesondere Beryllischen Vorstellung, Sabellius, Presbyter zu Ptolemais in Pentapolis (250 — 260), der geistreichste aller alten Antitrinitarier. Sabellius gehört der 2ten Classe an, insofern er unter dem göttlichen Logos und dem heiligen Geiste zwei von dem göttlichen Wesen ausstrahlende Kräfte versteht, durch welche Gott wirke und sich offenbare [1]), entfernt sich aber von ihr und nähert sich der ersten Classe (am meisten dem Beryll), indem er nicht annimmt, daß Christus ein gewöhnlicher Mensch gewesen, auf welchen der göttliche Logos nur auf eine besondere Weise eingewirkt, sondern vielmehr behauptet, daß die göttliche Kraft des Logos das menschliche Bewußtseyn Christi während seines Erdenlebens gebildet, welche von ihm ausgegangene und mit einem menschlichen Leibe verbunden gewesene Kraft Gott bei Christi Himmelfahrt wieder in sich zurückgezogen habe (Dionys. Alex. bei Euseb. h. e. VII, 6. und Epiphan. haer. 62.; vgl. die Schlußanm. zum §.). Sabellius' Lehre galt in der Pentapolis nicht für häretisch, bis der Bischof Dionysius von Alexandrien (s. die Schlußanm. vgl. mit §. 59.) sein ganzes bischöfliches und gelehrtes Ansehen gegen sie aufbot. — Die Sabellianer erhielten sich in Rom und Mesopotamien noch im 4ten Jahrhundert.

3. Zu denjenigen Häretikern, welche Christum für einen bloßen Menschen hielten, und die Lehre von einer Gottheit Christi schlechthin bekämpften, gehören:

a. Die Ebioniten; s. §. 43.

b. Theodotus, ein Lederarbeiter aus Byzanz (ὁ σκυτεύς), welcher gegen 200 seine Irrlehre in Rom verbreitete. Er sah in Christus wesentlich einen bloßen Menschen, (Euseb. h. e. V, 28.; Theodoret. fabb. haer. II, 5.; Epiphan. haer. 54.; appendix

1) Alle Selbstoffenbarung der Gottheit begründet demzufolge nach Sabellius eine Mehrheit nicht der ὑπόστασις, sondern nur der μορφαί, σχήματα, ἐνεργεῖαι, ist nur ein ἐκτείνεσθαι, πλατύνεσθαι, μεταμορφοῦσθαι, μετασχηματίζεσθαι der Kraft. So gibt Athanasius contra Arian. IV, 13. die Sabellianische Lehre mit diesen Worten an: Ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς. Ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα.

llb. Tertull. de praescrr. c. 53. [1]); vgl. die Schlußanm. z. §.), erkannte ihn dabei aber doch als den im A. T. verheißenen Messias an, und gab wahrscheinlich auch seine übernatürliche Geburt zu [2]). Theodotus wurde von dem römischen Bischof Victor excommunicirt, und der von seiner kühnen Parthei erwählte Bischof Natalis, ein Confessor, ward durch eine fühlbare Züchtigung (Euseb. l. l.; Theodoret. l. l.) zur katholischen Kirche zurückgeführt [3]); es erhielt sich jedoch eine, besonders mit Aristotelischer Dialektik und Mathematik sich abgebende, kleine Parthei seiner Anhänger (zu denen auch ein anderer Theodotus, ein Wechsler, — ὁ τραπεζίτης —, gehörte) bis ins 3te Jahrh. An ihrer Spitze stand nach dem Tode des Theodotus um 200 Artemon oder Artemas (Euseb. l. l.; Theodoret. l. l. c. 4. [4])), daher man sie auch Artemoniten nennt.

c. Die Aloger [5]), ἄλογοι, (so benannt erst von Epiphanius haer. 51., der Hauptquelle über sie [6])), eine Secte vermuthlich gegen Ende des 2ten Jahrh., die vielleicht in einigem Zusammenhange mit den Theodotianern und Artemoniten stand (vgl. Schlußanm.). Sie verwarfen wohl im heftigen Gegensatze gegen den Montanismus die Lehre von der Fortdauer der Charismata in der Kirche und die von dem tausendjährigen Reiche, und leugneten die Aechtheit nicht nur der Apokalypse, sondern auch — beides dem Cerinth zuschreibend — des Johanneischen Evangelii als des Logos-Evangelii, (daher, und mit witziger Zweideutigkeit des ἄλογος, ihr Name), und zwar Letzteres aller

---

1) Tertull.: „Doctrinam introduxit, qua Christum hominem tantummodo diceret, Deum autem illum negaret."

2) Vgl. die folgende Anm. 4.

3) Merkwürdig genug ist die Art und Weise, wie nach Eusebius' und Theodorets Bericht die Zurückführung des Natalis zur katholischen Kirche bewirkt worden seyn soll. Die ihm angeblich durch Engel zu Theil gewordene harte nächtliche Züchtigung, die aus älterer Quelle berichtet wird, erscheint in der That als so materiell, daß man die Walch'schen und Stroth'schen Bedenken nicht unbillig finden kann.

4) Theodoret.: Τὸν δὲ κύριον Ἰ. Χρ. ἄνθρωπον εἶπε ψιλὸν ἐκ παρθένου γεγεννημένον, τῶν δὲ προφητῶν ἀρετῇ κρείττονα.

5) Vgl. F. A. Heinichen De Alogis, Theodotianis atque Artemonitis. Lips. 1829.

6) Mit Epiphanius ist aber auch Irenaeus adv. haer. III, 11, 9. über sie zu vergleichen, bei dem sich hier die erste Spur von solchen Gegnern der Aechtheit des Johanneischen Evangelii findet.

Wahrscheinlichkeit nach deshalb, weil sie als entschiedene Antimystiker Gegner der vorzugsweise im Ev. Joh. vorgetragenen Lehre von der Gottheit Christi, von der Verbindung des göttlichen Logos mit der menschlichen Natur in Christo, waren [1]).

Werfen wir bei Anlaß der antitrinitarischen Secten, um ihr Verhältniß zur Kirche zu verstehen, einen Blick auf die Hauptmomente der dogmengeschichtlichen Entwickelung der christlich kirchlichen Dreieinigkeitslehre (besonders Logoslehre) in den drei ersten Jahrhunderten überhaupt.

Daß Gott, der Urheber alles Daseyns, auch Erlöser und Heiliger der durch die Sünde Gott entfremdeten Menschheit geworden, war von Anbeginn christliche Grundlehre, und auf dieser geglaubten Thatsache ruhte praktisch die christliche Anschauung Gottes als des Dreieinigen in seinem Wesen, wie in seinem Wirken, die erst demnächst auch speculativ erfaßt und begründet ward [2]) (vgl. nächst dem unt. Folgenden §. 82 ff. und §. 124, 1.). Die geschichtliche Entwicklung dieser Lehre ging nun natürlich aus von ihrem geschichtlichen Mittelpunkte, von dem aus sie etwas geschichtlich Lebendiges ist, dem Glauben an die Erscheinung

---

1) Nicht leicht herrscht über irgend eine alte Secte so großes Dunkel, als über die Aloger. Es ist nicht blos ungewiß, wie sie zu ihrer Lehre gekommen, sondern selbst auch, was denn ihre Lehre eigentlich war, ja ob es denn wirklich eine eigentliche Secte von Alogern gegeben oder nicht. Die lichtesten Punkte bei der Frage über sie sind, daß es — ihre Existenz mit Epiphanius haer. 51. vorausgesetzt — nach Epiphanius Antimontanisten, aber in Zusammenhang mit den Theodotianern und Artemoniten befindliche, und Gegner des Evangeliums und der Offenbarung Johannis waren. In schlichtem Antimontanismus und mithin auch Antichiliasmus konnten sie wohl die Aechtheit der Apokalypse, nicht aber die des Evangeliums Johannis leugnen. Letzteres konnten sie bei der Entschiedenheit des historischen Zeugnisses für die Aechtheit dieses Evangeliums nicht füglich anders, als wenn sie Gegner desselben auch um seines eigenthümlichen Lehrinhaltes willen, also wie Antimontanisten, so im nicht ungewöhnlichen damaligen heftigen Gegensatze zugleich plumpste Antimystiker waren, mithin Gegner, wie die Theodotianer, der Lehre von der Gottheit Christi. Ob die von Irenäus (adv. haer. III, 11, 9) schon angedeuteten Gegner der Aechtheit des Johanneischen Evangeliums, gegen die wahrscheinlich Hippolytus die Aechtheit des Evangeliums und der Apokalypse vertheidigt hat, dasselbe waren, muß jedenfalls dahin gestellt bleiben.

2) Alles Leben ist Thätigkeit. Gottes Leben nun, Gottes Thätigkeit, fordert und ist von Ewigkeit eine Entfaltung seines Wesens in Subject und Object, Vater und Sohn (denn die Welt kann ja das Object nicht seyn, ohne für Gottes eignes Wesen ewig das Bedingende, also Gott selbst zu seyn). Aber die Zweiheit ist blos Unterschied ohne Einheit, ein unvermittelter Gegensatz; erst in der Dreiheit (also mittelst des H. Geistes) wird der Gegensatz aufgehoben und der Unterschied zur Einheit zurückgeführt.

Gottes in Christo, an Christum den Sohn Gottes. Hiebei kam das Christenthum zunächst mit manchen Ideen in Berührung, welche als eine Art von Vorahnung der christlichen Wahrheit, von Vorbereitung und Anknüpfung für das christliche Dogma, aber nur abstract, während erst das Christenthum sie belebte, sich gebildet hatten, namentlich mit orientalischen, Platonischen, jüdisch Alexandrinischen und insgemein jüdischen.

Die alten orientalischen Emanationssysteme unterscheiden ein verborgenes unbegreifliches Wesen Gottes und eine Offenbarung desselben nach außen, durch welche letztere allein der Mensch sich zu Gott erheben könne, und durch orientalische Einflüsse und zugleich als Nachwirkung ursprünglicher Uroffenbarung kam eine verwandte Idee, eine Unterscheidung zwischen dem Urwesen und dem Worte (oder auch der Weisheit) Gottes auch in die jüdische Theologie. — Andererseits erscheint bei Plato die allgemeine Unterscheidung zwischen einem unbegreiflichen, in sich verharrenden Wesen Gottes, dem an und für sich Guten, τὸ αὐτὸ ἀγαθόν, und dem Offenbarer desselben in dem Weltganzen, sowohl im Körper, als im beseelenden Geiste des Weltganzen, dem θεὸς γενητός. Diese Platonische Dyas bildeten dann erst die späteren, die Neu-Platoniker zu Alexandrien unter orientalischen Einflüssen zu einer Trias aus, und so entstand die neuplatonische Trias des ὄν als des abstracten Vollkommenheitsbegriffs, des νοῦς als des ersten höchsten Selbstbewußtseyns, und der ψυχὴ τοῦ κόσμου, welche zuerst die Ideen des νοῦς zur Weltbildung schaffend ausprägt. — Die Platonischen und die jüdisch orientalischen Elemente verschmolzen nun die Alexandrinischen Juden zu einem eigenthümlichen Ganzen. Sie fanden die Idee einer selbstständigen Offenbarung des verborgenen Gottes vor in der jüdischen Theologie, und versetzten sie nur noch mit Platonismus. Darauf beruht denn der Philonische Gegensatz zwischen einem εἶναι und λέγεσθαι, einem Seyn in sich selbst und einem Ausgesprochen, Geoffenbart werden nach außen hin, zwischen dem ὄν und dem λόγος τοῦ ὄντος in den verschiedenen Philonischen Abschattungen dieses Begriffs. (Qu. Deus immut. p. 304 sq. u. and.). — Unter solchen Alexandrinischen Einflüssen und unter jenen allgemeineren der jüdisch theologischen Schulen eigneten natürlich zur Zeit Christi nicht wenige Juden überhaupt die Ideen vom λόγος sich an, obwohl weder allgemein, noch in einerlei Weise. Nicht alle namentlich dachten sich unter dem λόγος eine selbstständige Persönlichkeit, sondern viele nur die göttliche Vernunft als Gott einwohnend, und dabei entweder als die in ihm verborgene Kraft, λόγος ἐνδιάθετος, oder die nach außen hin wirkende und Gott offenbarende, gleichsam sprechende Kraft, λόγος προφορικός.

Wie nun aber auch unter den Juden der λόγος gedacht wurde, gewiß ist, daß die jüdische Theologie zu Christi Zeit keinesweges allgemein die Logosidee mit dem Messiasbegriffe verband. Die allgemeinste jüdische Vorstellung von der Person des Messias, wie aus der Polemik in Justins Dialog deutlich zu ersehen, nahm vielmehr in dem Messias nur einen gewöhnlichen, vorzüglich ausgezeichneten Menschen

an, der erst seit dem Moment seiner messianischen Weihe durch Elias mit der nothwendigen göttlichen Kraft ausgerüstet wurde: eine Ansicht, die auch sodann in der jüdisch christlichen Secte der Ebioniten sich aussprach, und wobei diese nur die Taufe Jesu im Jordan als den höheren Moment bezeichnete. Der erste, der in apostolischer Lauterkeit die jüdisch theologische Idee des Logos bestimmt auf Jesum anwandte, und so in die christliche Kirche einführte, war der Apostel Johannes, der in der Einleitung zu seinem Evangelium den reich ausgebeuteten Gegenstand vager Speculation und Phantasie als Quelle, und zwar als höchste Quelle alles göttlichen Lebens und alles Heils, in Jesu erschienen, aufzeigte.

Zur speculativen Forschung nun über die von der ganzen Kirche seit den Aposteln geglaubte göttliche Natur und Würde Jesu im Thetischen, wie Polemischen, bot die Lehre vom Logos die geeignetste Handhabe.

Den ersten Anlaß, die Lehre vom Logos zu entwickeln, nachdem die apostolischen Väter nur einfach in einzelnen Erklärungen die Gottheit Christi bezeugt hatten [1]), hatten die Apologeten, und besonders die Platonisch vorgebildeten. Dem Justinus M. ist Gott nach seinem verborgenen Wesen der über alle Bezeichnung Erhabene; nur durch den Logos hat er sich zu allen Zeiten geoffenbart (apol. maj. p. 63, dial. c. 56. 60.); er ist eigentlicher Sohn Gottes und Gott (dial. p. 357.). Von Ewigkeit in Gott als der ἐνδιάθετος λόγος hat sich nehmlich diese Gott einwohnende Vernunft durch selbstständige Emanation zur Realisirung des Schöpfungsplans geoffenbart (apol. maj. p. 56.), ohne Gottes Wesen zu verändern, ein Feuer aus Feuer, ein Gedankenerguß aus dem Denkvermögen (dial. c. 61.), der Zahl, nicht aber dem Willen nach ein Anderer, als der Vater in unzertrennlicher Verbindung mit dem Grundprincip verharrend und wirkend (dial. p. 358 sq.). — Aehnlich, nur in seiner Weise dunkler, erklärt sich Tatian (Orat. c. Graec. p. 145.), und dann auch Theophilus (ad Autol. II. p. 88. 100.). Etwas eigenthümlicher aber Athenagoras (apol. p. 10. 11.). Der Sohn Gottes ist ihm der Logos des Vaters der Idee und der Wirksamkeit nach; der Sohn und der Vater sind eins; der Sohn ist in dem Vater, der Vater in dem Sohne durch die Einheit und Macht des gemeinsamen göttlichen Wesens (τοῦ πνεύματος); der Sohn allerdings das πρῶτον γέννημα, aber nur insofern, als er, da Alles im Chaos lag, hervortrat, um nun nicht blos in der Idee, sondern auch in der Wirksamkeit da zu seyn.

Irenäus sodann will auch in diesem Lehrstück streng das praktisch Wichtige festhalten. Die Unterscheidung eines λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός war so nicht nach seinem Geschmack. Wie der Sohn vom Vater

---

1) S. die Abh. von L. Wolff in der Zeitschr. f. d. ges. luth. Theol. u. K. 1842. H. 1. S. 53 ff. Daß schon die ältesten Christen Christo als Gott Lieder sangen, war ja auch bereits dem Plinius epp. I, 97. bekannt. Vgl. Weiteres bei H. L. Heubner Suppl. zu Büchner. Halle 1845. S. 21.

gezeugt werde, übersteige das Begreifen (adv. haer. II, 28.). Das Wesentliche vom Logos sei, daß, indem Gott nicht unmittelbar erscheine, er zu allen Zeiten durch den Logos sich geoffenbart habe, und dieser sei in Christo als Mensch erschienen, obgleich bestimmt zugleich dem Wesen Gottes angehörend (IV, 7.). Gott habe Alles geschaffen durch sich selbst, d. h. durch sein Wort (II, 30, 9.); der Vater wolle und gebiete, der Sohn handle und schaffe (IV, 7. 4.; II, 28, 8.).

Tertullian hingegen, speculativer als Irenäus, schloß sich an die Idee vom λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός an. Der λόγος, mit Gott ewig verbunden, emanirte aus Gott zu einem selbstständigen Seyn vor der Weltschöpfung, er blieb aber durch divina substantia mit Gott verbunden. So ist also una Dei substantia in tribus cohaerentibus, unus ambo, und der Sohn Deus de Deo (apologet. c. 21.). Eben diese Lehre vertheidigte nun darnach Tertullian noch gegen aufkeimende Häresieen. Es war ja jetzt die Zeit, wo die zweierlei Gegner gegen die sich kirchlich geschichtlich entwickelnde Trinitätslehre aufzustehen begannen, verbunden durch gemeinsame Opposition gegen die Unterscheidung von Vater und Sohn als zwei verschiedenen Persönlichkeiten, aber doch getrennt durch die verschiedene Art dieses Gegensatzes (oben S. 235 f. vgl. mit S. 238.), der eine mehr durch vermeintlich praktisches, der andere durch dialektisches Interesse bewegt, der eine (etwas ältere) mehr in judaistischer, der andere (jüngere) in ethnisirender Richtung. Gegen einen Repräsentanten der ersteren, der patripassianischen Richtung nun eben, gegen den Praxeas, vertheidigte Tertullian die kirchliche Lehre, indem er dabei wahrscheinlich zwei verschieden modificirte Auffassungen der patripassianischen Lehre vor sich sah. In diesem Kampfe entwickelte er denn auch seinen eigenen Lehrbegriff noch genauer (adv. Prax. c. 2 sqq.). Ich und der Vater, sage Christus, sind eins; nicht εἷς, sondern ἕν, nicht in persönlicher, sondern Wesens-Einheit.

Aehnlich wie Tertullian zu Praxeas, stand dann zu Noëtus der gelehrte Schüler des Irenäus im 3ten Jahrh. Hippolytus, und ungefähr gleichzeitig bekämpfte auch der Presbyter Novatian zu Rom de regula fidei oder de trinitate theils die patripassianische, theils eine Parthei, welche Christum für einen bloßen Menschen erklärte; letzteres wahrscheinlich die des Theodotus und Artemon, die anderwärts herstammend in Rom sich festgesetzt zu haben scheint (vgl. Euseb. h. e. V, 28. und Epiphan. haer. 54.), übrigens vielleicht Christum nicht schlechthin für einen bloßen Menschen hielt, sondern mit Annäherung an die zweite Classe der Antitrinitarier. Wahrscheinlich hängen mit den Artemoniten und der ihnen vorgeworfenen willkührlichen neutestamentlichen Kritik irgendwie auch die Gegner der Johanneischen Schriften zusammen, welche Epiphanius als Aloger bezeichnet. Gegen diese gesammte Partheiung nun beweiset Novatian die Gottheit Christi, indem er zugleich gegen die Patripassianer insbesondere behauptet, daß das Einsseyn des Sohnes Gottes mit dem Vater nicht auf die unitas personae gehe, sondern auf die societas amoris et concordiae, insofern

der Sohn durch die communio substantiae mit dem Vater vereint sei.

Ganz ähnlich erklärt sich dann zuletzt noch Lactantius Institut. IV, 29. dahin, es sei Ein Gott nach Ursprung und Wesen, beide — Vater und Sohn — Einer, weil der Eine sei wie zwei und die zwei wie Einer.

So gestaltete sich die geschichtliche Entwickelung der Logoslehre vor und außer Alexandrinischen Einflüssen; anders unter ihnen.

Die Keime der Alexandrinischen Darstellung enthält Clemens. Er geht aus von der Idee (Qu. div. c. 37.), die Liebe habe Gott bewogen, Leben und Seligkeit außer sich mitzutheilen; und der erste Act dieser Liebe war die Erzeugung des Logos. Er ist so (Protrept. p. 5.) die ἀρχὴ θεία τῶν πάντων, wodurch Alles aus Gott abgeleitet und ideal in Gott begründet ist. Dabei sind dem Clemens Vater und Sohn ἓν ἄμφω (Paedag. III, 12, 268.), doch als ein πρῶτον und ein δεύτερον αἴτιον (Strom. VII. p. 708. vgl. p. 700.), was nun aber, gemäß der Alexandrinischen Idee von dem ewigen Werden, die selbst auch der Neuplatonismus festhielt, in Bezug auf den Sohn keineswegs als eine Ableitung der Zeit, sondern nur dem Begriffe nach zu fassen ist, als eine ewige Zeugung.

Die Clementinische Theorie bildete Origenes weiter fort. Gott der Vater ist ihm der Urquell alles Seyns und göttlichen Lebens; aber der Mittelpunkt der ganzen Lebensentwickelung aus Gott ist der Logos als die Quelle aller Offenbarung und Lebensmittheilung (T. II, 2. in Joh.; T. XV, 10. in Matth.), der sich nun auch nach den verschiedenen Bedürfnissen der vernünftigen Wesen verschieden offenbart (T. I, 22. in Joh.; T. XIX. in Joh. p. 387.). So stellte sich Origenes sowohl den Gnostikern gegenüber, welche aus den verschiedenen Offenbarungsformen des Logos verschiedene Persönlichkeiten machten, als auch den Antitrinitariern, welche sich unter dem Logos nur eine andere Relation des göttlichen Wesens überhaupt dachten. Er sei vielmehr ein selbstständiges persönliches Wesen (T. II, 2. in Joh.; c. Cels. VIII, 12.). In diesem Bezug hatte nun Origenes zu kämpfen mit Beryllus von Bostra und seiner patripassianisirenden Ansicht, und er vermochte den Beryllus auf einer Synode, das selbstständige persönliche Daseyn des Logos zuzugeben. Aber nicht blos in diesem Bezug bildete Origenes die Clementinischen Ideen fort, sondern besonders auch in dem Streben, allen Zeitbegriff aus dem Logos zu entfernen unbeschadet strengen Festhaltens der selbstständigen Persönlichkeit desselben (T. I, 32. in Joh.). Die Zeugung des Sohnes sei nicht ein vorübergehender Act, sondern etwas beständig Fortgehendes (hom. 19. in Jerem.), der Ausdruck Zeugung selbst übrigens nur symbolische Bezeichnung des in dem Wesen des Vaters Begründetseyns des Logos, wie des Abglanzes im Lichte, nicht also in dem Sinne einer sinnlichen Theilung des göttlichen Wesens, und mithin auch nicht einer γέννησις ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ in

dieser Fassung [1]), sondern vielmehr mit Annahme einer ἑτερότης τῆς οὐσίας in dem Sinne einer Identität mit ἑτερότης τῆς ὑποστάσεως, weil nur in dieser Richtung des Denkens der Sohn in seiner realen Unterschiedlichkeit vom Vater festgehalten werden könne (vgl. T. XIV. in Joh. p. 218. ed. Hu., de orat. c. 15., c. Cels. VIII, 12.).

Die Ideen des Origenes wurden von seiner Schule in der orientalischen Kirche aufgenommen, und sie geriethen dabei noch im 3ten Jahrh. mit den entgegenstehenden Häresieen in einen zwiefachen Kampf.

Zuerst mit Sabellius, welcher, angeregt durch manche schon früher vorhandene Elemente (namentlich in den Fragmenten des sogenannten ägyptischen Evangelii und in den Clementinen), zwischen den beiden Antitrinitarierclassen in der Mitte steht, indem er die Vorstellung, daß dasselbe Eine göttliche Subject nur nach verschiedenen Relationen verschieden genannt werde [2]), mit der von verschiedenen Kräften verband, die aus dem göttlichen Wesen herausstrahlen, und die ihm daher nichts Anderes, als verschiedene Relationen und Erscheinungsformen des Einen göttlichen Subjects sind [3]), übrigens recht darauf ausging, sich orthodox zu erklären. So sprach er von einer ὁμοουσία in der Trias und τρία πρόσωπα. Aus der Entfernung konnte deshalb die occidentalische Kirche sich seine Erklärungen vielleicht gefallen lassen. Nicht so aber die Alexandrinische Schule. Dionysius v. Alex. sprach scharf den Gegensatz aus [4]), indem er dabei nun seinerseits selbst soweit ging zu erklären, der Sohn Gottes sei dem Vater ξένος κατ' οὐσίαν, einst geworden ꝛc. Natürlich daß diese Uebertreibung im Gegensatze Vielen anstößig ward. Man klagte darüber bei dem gleichzeitigen Römischen Bischof Dionysius, der nun in einem Briefe an den Alexandriner zwar ebenfalls seinen Gegensatz gegen Sabellius, aber zugleich auch die Idee von einer Wesenseinheit in der Trias entschieden aussprach, worauf wirklich Dion. v. Alex. in einem ἔλεγχος καὶ ἀπολογία das Anstößige in seiner Ausdrucksweise beseitigte, indem er selbst den Ausdruck ὁμοούσιος, recht gedeutet, sich gefallen lassen wollte.

Nachdem so der Alex. Dionysius seine Lehre selbst geläutert hatte, konnte er gegen Ende seines Lebens um so kräftiger in einem anderen Kampfe auftreten. Noch einmal nehmlich mußte jetzt, am Ende des 3ten Jahrhunderts, das Origenische System sich gegen den Antitrinitarismus erheben in der Person des Paulus v. Samosata, der nun

---

1) S. die Acta einer Disputat. des Orig. mit einem Gnostiker bei Hieronym. Opp. ed. Mart. IV, 413.

2) Μία ὑπόστασις, ὀνόματα δύο — Athanas. orat. IV. c. Arian. c. 25.

3) Der Logos sei das Offenbarwerden des göttlichen Wesens nach außen hin, als die in der Schöpfung und dann erst ganz eigentlich in Christo hervortretende wirkende göttliche Vernunft, er nebst dem H. Geiste analog der erleuchtenden und der erwärmenden Kraft aus der göttlichen Sonne des Einen Subjects.

4) S. die Fragmente seiner Schrift bei Athanas. de sententia Dionysii u. de decretis synodi Nic.

einfach der 2ten Classe der Antitrinitarier angehört, indem er mit Unterscheidung eines λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός in unpersönlichem Sinne Jesum den Sohn Gottes nannte als einen mehr als alle Propheten durch den Logos erleuchteten Mann.

Fassen wir nunmehr das Resultat aus dieser 300jährigen Entwickelung der Lehre vom Logos zusammen, so finden wir zu Anfang des 4ten Jahrh. demgemäß gegenüber den antitrinitarischen Secten zwei Systeme über den Sohn Gottes in der Kirche am allgemeinsten verbreitet: das bei weitem vorwaltende Römisch occidentalische, und das Alexandrinisch orientalische. Beide kamen darin überein, daß sie den Sohn Gottes seinem Wesen nach von allen Geschöpfen unterschieden, und in der aus dem Origenianismus auch vom Occident recipirten Annahme einer ewigen Zeugung. Beide aber schieden sich darin von einander, daß das occidentalische zur Wahrung der Einheit Gottes und der Würde des Sohnes die Annahme von μία οὐσία, una substantia, in Vater und Sohn als nothwendig erkannte, das Origenistisch orientalische aber sich eine solche Einheit des Wesens ohne Aufhebung der μοναρχία und des persönlichen Unterschiedes nicht denken konnte, und zu dessen Wahrung daher die ἑτερότης τῆς οὐσίας behauptete. Außerdem zeigten sich uns die Spuren noch einer aufkeimenden dritten Parthei, welche manche tiefere Alexandrinische Idee, namentlich die von der ewigen Zeugung als einer Ableitung nicht der Zeit, sondern dem Begriffe nach, nicht zu fassen vermochte, manche andere aber dem Sabellianismus und den Emanationstheorieen gegenüber auf die Spitze trieb, und so nun einen Anfang des Seyns des Sohnes Gottes und die Creatürlichkeit desselben aussagte. Der Kampf dieser drei Systeme gegen einander, wobei dann das Alexandrinische als das mittle natürlich bald aller mittelnden Oberflächlichkeit Raum bieten mußte, während das occidentalische die innere Bürgschaft des Endsiegs in sich trug, bedingte dann die dogmen- und kirchengeschichtlichen Verwickelungen des 4ten Jahrhunderts (vgl. §. 82.).

Unterdeß war das wesentlich Praktische der Lehre vom H. Geiste, als dem Princip des göttlichen Lebens im Glauben, von Anfang an in der christlichen Dogmatik festgehalten worden, ohne daß doch auch schon die speculativen Bestimmungen dieses Dogma sich gleichmäßig hätten entwickeln können. Sie folgten erst mit der geschichtlichen Entwickelung der Lehre von dem Sohne Gottes; und je mehr dann die christlichen Kirchenlehrer von der Objectivität des durch den Erlöser mitgetheilten göttlichen Princips, und zugleich von Respect vor der apostolischen Lehr- und Ausdrucksweise durchdrungen waren, und je völliger ihr ganzes Denken sich christlich vertiefte, um so näher mußte es ihnen liegen, auch das πνεῦμα ἅγιον unter dem Begriff einer selbstständigen, wesenhaft göttlichen Persönlichkeit aufzufassen und zu erkennen, im Kampfe natürlich auch hier mit den beiden Antitrinitarierclassen, obwohl er uns nicht gleichmäßig von beiden berichtet wird [1]).

1) Ueberhaupt hat die frühste Entwickelung der Lehre vom H. Geiste weniger kirchenhistorisches, mehr ausschließlich innerlich dogmenhistorisches

Zweites Capitel.

Vornehmste Kirchenlehrer [1]) (und theologische Schulen).

§. 57.

Apostolische Väter, und Justinus Martyr.

Außerhalb der sectirischen Kreise, innerhalb des weiten Gebiets der katholischen Kirche sind die ersten in der Reihe der christlichen Kirchenlehrer und Schriftsteller nach den Aposteln diejenigen Männer, welche als unmittelbare Schüler der Apostel apostolische Väter (patres apostolici) genannt werden [2]). Zu denselben werden gerechnet [3]):

Moment, als die der Lehre vom Sohne Gottes. Ausdrücklich hebt inzwischen schon Justinus M. (apol. maj. p. 56. vgl. mit p. 60.) drei Gegenstände der Verehrung hervor, Gott, Gottes Sohn und — als dritte τάξις p. 60. — den H. Geist; (wenn er letzterem die Engel zuordnet, so denkt er sich den Geist nur als Urbild aller Geister und Engel; der Vorwurf, als confundire er Logos und H. Geist, ist aber unbegründet [s. Thiersch in der Zeitschr. f. die luth. Th. 1841. H. 2. S. 167 f.]); Tertullian bezeichnet den H. Geist (adv. Prax. c. 4.) als den gradus tertius trinitatis, und Origenes (T. II. c. 6. in Joh. u. Comm in Genes. init.) entwickelte aufs bestimmteste die Vorstellung von der persönlichen Selbstständigkeit des Geistes und seiner Anfangslosigkeit in der Zeit, obwohl er zugleich subordinatianischen und verwandten Irrthum verfocht, den jedoch schon Dionysius v. Rom (nach Athanasius) in seiner dialektisch scharfen Gleichstellung des Geistes mit dem Logos beseitigte.

1) Mehrere oben schon Genannte (meist hier bei §. 58. Anzuführende), namentlich Apologeten (§. 29.), außerdem Hegesippus (§. 6.), Cajus oder Gajus (§. 40. 55.), Novatian (§. 34. und S. 244.), übergehen wir hier.

2) SS. Patrum, qui temporibus apostolorum floruerunt, opp J. B. Cotelerius e mss. codd. eruit cet. Paris. 1672. 2 Bde. Fol.; rec. J. Clericus. Antv. 1698, Amst. 1724. — Patrum app. opp. genuina ed. R. Rusel. Lond. 1746. 2 Bde. 8. — Patrum app. opera ed J. C. Hefele. Tub. 1839. — Der Haupttheil dieser Schriften befindet sich auch in Th. Ittig Bibliotheca PP. apostolicor. Lips. 1690. 8., welche eine Diss. de patribus apostol. eröffnet; — in S. Clem. R., S. Ignat. et S. Polycarpi quae supersunt. Acced. Ign. et Polyc. martyria. Ed. G. Jacobson. Oxon. 1838. 2 Voll. 8.; — sowie in Patrum app. epistolae, acc. Ign. et Polyc. martyria, ed. Reithmayr. Monach. 1844.

3) Marcus und Lucas im N. T. nehmlich gelten in ihren Schriften den Aposteln noch so gut als gleich (vgl. S. 66. 73.).

1. **Barnabas**, eigentlich **Joses**, später aber wegen der feurigen Begeisterung, mit welcher er redete, Barnabas, Sohn des Trostes, genannt, ein Levit aus Cypern, der frühzeitig zur christlichen Kirche (zur Hierosolymitanischen Gemeinde) übertrat (Apg. 4, 36.), als Christ seinen irdischen Besitz dem gemeinsamen Bedürfnisse zum Opfer bringend (Apg. 4, 37.), und an den später bekehrten Paulus sich anschloß (Apg. 9, 27.). Er soll einer der 70 Jünger gewesen seyn (Euseb. h. e. I, 12.). Ein treuer Gehülfe des Paulus (vgl. §. 15.) bis zu dessen zweiter apostolischer Reise, wirkte er sodann, eine Untreue seines jungen Verwandten Marcus weniger hoch als Paulus anschlagend, und darum die Paulinische Gemeinschaft verlassend, selbstständig fort, erscheint jedoch nachher wieder innig mit Paulus verbunden. Zufolge einiger Nachrichten soll er späterhin der erste Bischof der Gemeinde zu Mediolanum geworden, zufolge anderer nach einem Aufenthalte in Rom und Alexandrien unter den Cyprischen Juden als Märtyrer gestorben seyn. — Dem Barnabas wird vom christlichen Alterthume bestimmt ein anonym geschriebener, in alter latein. Uebersetzung und großentheils auch im griech. Original vorhandener **Brief** zugeschrieben, welcher Alexandrinischen Geschmack (hinsichtlich allegorischer Deutung), dabei aber eine wesentlich reine christliche Erkenntniß und innige Frömmigkeit verräth [1]), in seiner gemäßigten Gnosis und antijudaistischen Tendenz übrigens schon gewissermaßen als Vorläufer der späteren Richtung gelten kann, welche — wie die Justinische und besonders die der Alexandriner — zwischen speculativer Willkühr und nicht wissenschaftlichem Glauben einen Mittelweg suchte [2]), und

1) Freilich aber darf man von keiner menschlichen Schrift einen Geist, wie in den göttlichen Schriften der Apostel, erwarten. Es springt ja allerdings in die Augen, wie sehr der Geist der unmittelbar nachapostolischen Schriften von den neutestamentlich apostolischen absticht; nur aber wer in katholischer Richtung auch von den nachapostolischen Werkzeugen rein Göttliches, oder in protestantisch neologischer von den Aposteln lediglich Menschliches fordert, kann dies befremdlich finden (daher denn katholische wie neologisch protestantische Theologen die Aechtheit z. B. des Briefs des Barnabas in Zweifel zu stellen geneigt sind). Unbefangene Betrachtung sieht in jenem Factum ein eben so deutliches positives Zeugniß fürs Neue Test., als ein negatives für die wirkliche Aechtheit der nachapostolischen Erzeugnisse.

2) Ueber den Lehrinhalt des Br. des Barnabas im Einzelnen vgl. die Abhandl. von C. E. **Francke** in der Zeitschr. für die gesammte luth.

dessen Ursprung vom Barnabas man ohne triftigen Grund bezweifelt [1]).

2. Hermas (Röm. 16, 14.). Unter seinem Namen haben wir, und zwar größtentheils nur in lateinischer Uebersetzung, eine Schrift in der Form allegorischer Visionen, meist paränetischen Inhalts [2]), eine ernste Ermahnung zum christlichen Wandel gleichsam im Angesichte der Wiederkunft Christi, *Ποιμήν*, **Pastor** (indem ein Engel als Hirt oder Leiter der Menschen redet) [3]). Die Schrift stand schon in der 2ten Hälfte des 2ten Jahrh. in großem Ansehen (vgl. Irenae. adv. haer. IV, 3.) und diente selbst zur gottesdienstlichen Erbauung, soll jedoch nach einer alten, aber nicht gehörig beglaubigten Nachricht (im alten Muratorischen Canon der ital. Kirche) erst von einem späteren Hermas zu Rom, Bruder des Römischen Bischofs Pius I. um 150, verfaßt worden seyn.

3. Clemens Romanus, vielleicht der Phil. 4, 3. erwähnte, (nach Irenae. adv. haer. III, 3, 3.; Euseb. h. e. III,

---

Theol. u. K. Jahrg. 1840. Heft 2. S. 67 ff., und besonders J. C. Hefele Das Sendschreiben des Apostels Barnabas. Tüb. 1840. (letzteres eine gründliche Lebensbeschreibung des Barnabas und sorgfältige Untersuchungen über alle äußeren und inneren Bedingungen des Briefs und seinen Lehrcomplex, doch ungenügend in der Aechtheitsfrage, indem der Verfasser von katholischem Standpunkte wegen der Nichtaufnahme des Briefs in den Canon und des Abstandes seines Inhaltes von der biblisch apostolischen Redeweise denselben dem Barnabas abspricht, und in den Anfang des 2ten Jahrhunderts versetzt), und J. A. Dorner Die Lehre von der Person Christi Th. I. Abth. 1. 1845. S. 167 ff.

1) Für die Aechtheit sind: Ern. Henke De ep., quae Barnabae tribuitur, authentia. Jen. 1827. 8.; J. C. Rördam Comm. de authentia ep. Barnab. partic. prior. Hafn. 1828. 8.; auch Bleek Der Brief an die Hebräer. Berl. 1828. Th. I. S. 416 ff., u. A.; dagegen: Ullmann, Studien I, 2, 382; Hug Zeitschr. für die Geistlichk. des Erzbisth. Freiburg II, 132. u. III, 208; Hefele a. a. O.

2) Die Schrift hat drei Theile. Der erste beschreibt vier Gesichte des Verfassers; der andere 12 Anweisungen (mandata), die ein Engel unter der Gestalt eines Hirten ihm gegeben; der dritte 10 Gleichnisse, gegeben und gedeutet unter Vermittelung jenes Hirten, zur Einschärfung eines christlichen Lebens.

3) Vgl. P. A. Gratz Disquiss. in Pastor. Hermae P. I. Bonn. 1820. 4. — Jachmann Der Hirte des Hermas, ein Beitr. z. Patristik. Königsb. 1835. — Ueber die Lehre des Hermas Dorner a. a. O. S. 185. ff.

2. 13. 15. [1])) einer der ersten Vorsteher (Bischöfe) der Gemeinde zu Rom, der (nach Tertull. de praescrr. c. 32.) von Petrus selbst ihr zum Lehrer gegeben worden seyn soll, und der im Anfang des 2ten Jahrh. gestorben zu seyn scheint (Euseb. h. e. III, 34.), nach einer Tradition des ausgehenden 4ten Jahrh. als Märtyrer. Wir haben von ihm einen, wohl gegen das Ende des 1sten Jahrh. geschriebenen langen griechischen **Brief an die Corinthische Gemeinde** (s. Dionys. Cor. bei Euseb. h. e. IV, 23., und Iren. adv. h. III, 3.), worin er dieselbe in apostolischem Geiste besonders zur Eintracht und Demuth ermahnt; ein Brief, der (nach Euseb. h. e. III, 16.) mit Recht so hoch geachtet ward, daß er in den meisten Gemeinden beim Gottesdienste vorgelesen wurde [2]). Unter dem Namen eines **zweiten Briefs an die Corinthier** haben wir vom Clemens noch ein Fragment nicht so zuverlässiger Authentie (Euseb. h. e. III, 38.), das auch nichts von der Briefform an sich trägt. Noch unzuverlässigerer Authentie sind die unter Clemens' Namen in der syrischen Kirche erhaltenen 2 **Circularschreiben** [3]), besonders an die im Cölibat lebenden Christen und Christinnen.

Ueberdies sind unter Clemens' hochgeachtetem Namen einige Schriften auf uns gekommen, die zwar sicher nicht von ihm herrühren, aber doch wegen ihres Alters, Inhalts und Einflusses besondere Erwähnung verdienen, nehmlich:

a. und b. eine Nachricht von der Art, wie Clemens zu Christo bekehrt worden sei, und von seinen Reisen in Gesellschaft des Apostels Petrus, welches Werk, mit seinem Reichthum christlicher Sagen, wir in einer zwiefachen Recension haben, einmal als 19 (20) griechische *Ὁμιλίαι Κλήμεντος* oder **Clementina**, *τὰ Κλημέντια*, deren Grundlage wohl schon aus dem 2ten Jahrh.

---

1) Sie nennen die Namen — vgl. §. 18, 2. — in dieser Ordnung: Linus, Anacletus, Clemens; wogegen Augustin ep. 53. ad Generos. u. A. den Clemens unmittelbar auf Linus folgen lassen.

2) M. J. Wocher Die Briefe der apostol. Väter Clemens und Polycarpus, übersetzt, mit Einleitt. u. Commentarien. Tüb. 1830. — Ueber den Lehrinhalt des Clementinischen Briefs vgl. C. E. Francke Die Lehre des Clemens von Rom, in der Zeitschr. f. die gesammte luth. Theol. u. K. 1841. Heft 3. S. 73 ff. und besonders auch Dorner a. a. O. S. 135 ff.

3) Von Wetstein 1752 syrisch, 1827 von P. Zingerle in Wien deutsch herausgegeben.

herrührt, mit theilweise ebionitischer und hie und da auch hellenistisch gnostischer Denkart, aber auch manchen tief christlichen Ideen [1]), und sodann als Ἀναγνωρισμοί oder **Recognitiones Clementis** (eine Ueberarbeitung der Clementinen [2]), unter dem Einflusse Platonischer Philosophie und gnostischer Speculation verfaßt, und benannt von der darin enthaltenen Erzählung über die Wiederzusammenkunft des Clemens mit seinem lange verlornen Vater) in 10 Büchern [3]), nach der lateinischen Uebersetzung Rufins;

c. und d. eine Sammlung von „apostolischen" Kirchengesetzen („apostolisch", weil dafür gehalten wurde, daß eine von den Aposteln ausgehende Rechtsüberlieferung darin niedergelegt sei), **Constitutiones apostolicae**, *Διαταγαὶ* oder *διατάξεις ἀποστολικαί* in 8 BB., welche Sammlung, für die Geschichte der Kirchenverfassung und die christliche Archäologie überhaupt sehr wichtig, sich im 2ten bis 4ten Jahrh. successiv gebildet zu haben scheint [4]), und eine (als Sammlung) im Ganzen noch

---

1) Nicht unangemessen sieht man darum wohl einfach in den Clementinen das Product eines gnostischen Ebionitismus zugleich mit dem Charakter eines apologetischen Vermittelungsversuches. Vgl. A. **Schliemann** Die Clementinen nebst den verwandten Schriften und der Ebionitismus. Hamb. 1844; desgleichen **Dorner** a. a. O. S. 324—350. („der gnostische Ebionitismus der Pseudoclementinen"); auch in mancher Beziehung **Schenkel** de eccl. Corinth. primaeva. Inest exc. de Clementinis. Bas. 1838. (Nach letzterer Schrift soll der Verf. der Clementinen ein Monarchianer des 2ten Jahrh. gewesen seyn.)

2) A. **Schliemann** Die Clementin. Recognitionen eine Ueberarbeitung der Clementinen. Kiel 1843.

3) Neuerdings edirt als **Gersdorf** Biblioth. patr. eccl. lat. sel. vol. I. Lips. 1838.

4) Nach D. **Krabbe** Ueber den Ursprung und Inhalt der apostol. Constitutionen des Clem. Rom. [eines Collectivnamens]. Hamb. 1829. bilden die ersten 7 Bücher eine planmäßig von Einem Verfasser im Cyprianischen Zeitalter entworfene Schrift, welcher, großentheils aus früheren einzelnen Stücken, im 4ten oder beginnenden 5ten Jahrh. das 8te Buch hinzugefügt worden; nach J. S. v. **Drey** Neue Untersuchh. über die Constitutionen u. Kanones der Apostel. Tübing. 1832 sind die 6 ersten Bücher das Werk Eines Verfassers, und bilden ursprünglich Ein Ganzes, dessen Entstehung in die 2te Hälfte des 3ten Jahrh. fällt; das 7te Buch hat einen anderen Verf. aus einer etwas früheren Zeit, das 8te dagegen, ein in allen Beziehungen von den 7 ersten verschiedenes Werk, ist in seiner gegenwärtigen Gestalt aus dem 4ten Jahrh.

etwas jüngere Sammlung von 85 oder nach occidentalischer Annahme 50 kurzen **Canones apostolici**, *Κανόνες τῶν ἀποστόλων*[1]), welche Canones öffentliche kirchenrechtliche Anerkennung erlangt haben[2]). Jedenfalls sind diese Canones, wie jene Constitutiones, weil viel zu ausgebildet für das apostolische Zeitalter, successiv entstandene Sammlungen[3]).

4. **Ignatius**, Bischof von Antiochien (Euseb. h. e. III, 36.), welcher wegen seines standhaften Bekenntnisses Christi unter Trajan, wahrscheinlich im J. 115, nach Rom geführt, und hier 116 im Colosseum von Löwen zerrissen wurde (vgl. §. 23, 1.). Wir haben von ihm sieben schöne **Briefe** (Iren. adv. haer. V, 28.; Euseb. h. e. III, 36.), voll von feuriger Liebe zum HErrn und glühendem Eifer für sein Bekenntniß, die zugleich auch hochwichtig sind zur Kenntniß der ersten christlichen Polemik gegen ebionitischen Judaismus und Doketismus, aber auch einer schon damals aufkeimenden (wiewohl hier nicht ohne Eigenthümlichkeit auftretenden) theilweisen Ueberschätzung des christlichen Episcopates[4]). Sie alle, auf der Reise zu seinem Tode geschrieben mit persönlichem Zartgefühl, fünf an kleinasiatische Gemeinden, einer an die römische, und einer an den Polycarp, waren früherhin nur in einer leicht als interpolirt erscheinenden längeren Form

---

1) Sie sind zuletzt edirt worden von H. T. Bruns Canones App. et Concill. saec. 4—7. T. I. Berol. 1839.

2) Nach v. **Drey** a. a. O. rühren diese Canones aus der apostolischen Zeit fortlaufend bis ins 5te Jahrh. her, und sind nach und nach von Mehreren, theils in einer kürzeren Recension nach der Mitte des 5ten, theils in einer längeren um den Anfang des 6ten Jahrh. gesammelt worden. — Vgl. auch **Regenbrecht** De canonib. app. Vratisl. 1828, und **Krabbe** De codice canonum, qui app. nomine circumferuntur. Gott. 1829.

3) Sie erscheinen zugleich in ihrer inneren Beschaffenheit, wie in ihrer äußeren geschichtlichen Anerkennung, als ein glänzender Belag für die ganz andere Apostolicität des symboli apostolici (§. 39, 1.).

4) Durch alle Ignatianischen Briefe, den an die Römer ausgenommen, ziehen sich drei Grundgedanken hindurch, der eine die Warnung vor der von Seiten der Häretiker, judaistischer und doketischer, drohenden Gefahr der Verführung, der andere die Ermahnung zu Einigkeit und zur Bewahrung der kirchlichen Einheit, zum strengen Festhalten an ihr, der dritte endlich dringende Aufforderung zum engsten Sichanschließen an den Bischof und die mit ihm unzertrennlich verbundenen Presbyter und Diakonen, zur gewissenhaftesten Unterwerfung unter seine Autorität. S. hierüber **Röthe** Die Anfänge der Kirche S. 445 ff.



(einer wohl um zwei Jahrhunderte jüngeren matten, paraphrastischen Modernisirung) bekannt, bis gegen die Mitte des 17ten Jahrh. Jac. Usher lateinisch und Is. Vossius griechisch die reine kürzere edirte [1]). Außer diesen 7 Briefen sind dem Ignatius noch andere 8 zugeschrieben worden, die aber eine Erdichtung jüngerer Zeit sind.

5. Polycarpus, Bischof von Smyrna, der noch ein Schüler des Apostels Johannes gewesen war [2]), und erst unter M. Aurel etwa 168 als Märtyrer auf dem Scheiterhaufen (unverzehrt von der Flamme, durchs Schwert) in höchstem Alter gestorben ist (s. das gleichzeitige Zeugniß seiner Gemeinde bei Euseb. h. e. IV, 15., und oben §. 24.). Von seinen Briefen, welche er zur Befestigung benachbarter Gemeinden und einzelner Christen in dem reinen, unverfälschten Glauben geschrieben [3]), ist uns allein der Brief an die Gemeinde zu Philippi (Iren.

---

1) J. Pearson Vindiciae epp. S Ignatii. Acc. Is. Vossii epp. Cantabr. 1672. — M. J. Wocher Die Brr. des h. Ignatius von Antioch., übersetzt und erklärt. Tübingen 1839.

Die kürzere, wie die längere Recension der Ignatianischen Briefe hat neuerlich F. C. Meier in den Studien u. Kritik. 1836. H. 2. als interpolirt, und dabei die längere selbst als die ächtere darzustellen gesucht, wogegen darauf R. Rothe in s. Abh. Ueber die Echth. der Ignat. Briefe (Beilage zu der Schr.: Die Anfänge der K. Bd. I. S. 713—784.) die Aechtheit der kürzeren vindicirt hat. Wie Rothe, so wesentlich auch Arndt Beitrag zur Entscheidung des Streits über die Aechtheit der Briefe des Ignatius, in den Theol. Studien. 1839. Heft 1. S. 136 ff.; J. E. Huther Betrachtung der wichtigst. Bedenken gegen die Echtheit der Ignatian. Briefe, in Illgen Zeitschr. für die hist. Theol. 1841. H. 4. S. 1—73.; C. E. Francke Ueber die Lehre des Ignatius, in der Zeitschr. für die ges. luth. Theol. u. K. 1842. H. 2. S. 116 ff.; und Dorner a. a. O. (über die Lehre des Ign. S. 145 ff.). — Der angegebene Charakter der Ignatianischen Briefe kann übrigens um so weniger als ein Zeugniß ihrer Unächtheit, namentlich der Unächtheit der kürzeren Form, angeführt werden, je bestimmter es ist, daß ja in der ersten Hälfte des 2ten Jahrhunderts allerdings der christlich katholische Episcopat schon da war, und um so kräftigerer Vertretung bedurfte, je kürzer die Zeit seines ja erst nachapostolischen Bestandes war.

2) Er soll auch von dem Apostel Johannes als Smyrn. Bischof eingesetzt worden seyn (Tertull. de praescrr. c. 32.; Euseb. h. e. III, 36.; Hieron. de vir. ill. s. v.). — Wahrhaft apostolisch-duldsamen Sinn hat er allerdings schon im Streit über die Osterfeier bewährt; s. oben §. 38, 2, a.

3) Ueber die Lehre des Polycarp vgl. Dorner a. a. O. S. 171 ff.

III, 3.) noch übrig (S. 251. Anm. 2.), und auch dieser vollständig nur lateinisch, griechisch blos größeren Theils. Er ist bereits bald nach dem Tode des Ignatius, und noch in Beziehung auf denselben, doch schon von Polycarp als Bischof, und zugleich mit im Namen seiner Presbyter, verfaßt worden.

Zu den apostolischen Vätern pflegt auch noch, und wohl nicht ganz mit Unrecht, gezählt zu werden

6. **Papias**, Bischof von Hierapolis in Phrygien in der 1sten Hälfte des 2ten Jahrh., von dessen Schrift *Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις* (einer Sammlung von Ueberlieferungen über die Reden Christi u. dgl.) wir nur wenige Fragmente haben (bei Eusebius und Irenäus). Er war nach dem an sich glaubhaften Zeugnisse des Irenäus (adv. haer. V, 33, 4.) noch ein Schüler des Apostels Johannes gewesen, und das Gewicht dieses Zeugnisses läßt sich in der That weder dadurch entkräften, daß in des Papias eignen Glaubensansichten auch Falsches mit Wahrem gemischt war (§. 55. Anm. S. 233.; vgl. S. 249. Anm. 1.)[1]), noch dadurch, daß er sich auch bei Anderen nach den Erzählungen der Apostel und Jünger Christi erkundigt hat (Euseb. h. e. III, 39.). Nur entfernter und etwas vag wird seine Beziehung zu einem Apostel, wie Johannes, freilich gewesen seyn. Der Ueberlieferung zufolge ist er unter M. Aurel als Märtyrer gestorben (Chron. Alex. Olymp. 235, 3.).

Dagegen werden ganz mit Unrecht unter den Schriften der apostol. VV. noch angeführt die unter dem Namen des **Dionysius Areopagita** (Apg. 17, 34.) — des ersten Bischofs von Athen nach Dionys. Cor. bei Euseb. h. e. III, 4.; IV, 23. — auf eine grobe Weise etwa vier Jahrhh. nach dessen Tode von einem christlichen Platoniker untergeschobenen griech. Schriften (de hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de divinis nominibus, de mystica theologia, und 12 epistolae), von denen unten mehr (§. 106.)[2]).

---

1) Er wird von Euseb. h. e. III, 36. genannt ein *ἀνὴρ τὰ πάντα ὅτι μάλιστα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εἰδήμων*, dabei jedoch auch h. e. III, 39. *σφόδρα σμικρὸς τὸν νοῦν*.

2) Die beste Ausgabe der pseudodionysianischen Schriften ist die Pariser (1744. 2 Bde. Fol.). — Deutsche Uebersetzung von J. G. V. Engelhardt (Sulzbach 1823. 2 Bde.) — Erläuterungsschriften von demselben (De Dionysio Areop. Plotinizante. Erlang. 1820, und De origine scriptor. Areop. 1822.), und aus älterer Zeit von J. Dalläus (De scriptis, quae sub Dion. Ar. et Ignatii nominibus circumferuntur. Genev. 1666. 4.). Vgl. auch L. F. O. Baumgar-

Unmittelbar sodann an die apostolischen Väter und an die unentwickeltere christliche Urzeit reiht sich an zufolge äußerer Chronologie und inneren Charakters der vormalige samaritanische Heide **Justinus Martyr** aus Sichem oder Flavia Neapolis in Samarien [1]): der älteste Kirchenlehrer nach den apostolischen Vätern, von dem wir noch ganze Werke in einer zuverlässigen Gestalt haben. Seine Hauptwirksamkeit fällt unter Antoninus Pius. Nachdem er, „Evangelist" im Philosophenmantel, große Reisen in Aegypten und Kleinasien gemacht und eine Zeitlang in Rom gelehrt hatte, erduldete er bei einem zweiten Aufenthalte zu Rom, der Wuth eines in der 2ten Apologie von ihm angegriffenen cynischen Philosophen Crescens erliegend (Tatian. Orat. contra Graec. §. 19.; Euseb. h. e. IV, 16.), entweder noch unter Antoninus Pius (wie es Euseb. Chron. anzunehmen scheint), oder wahrscheinlicher unter M. Aurel (nach Euseb. h. e. IV, 16.), etwa 163, den Märtyrertod (Tertull. adv. Valentinianos c. 5.). Der alten glaubhaften griechischen Erzählung über seinen Märtyrertod zufolge (in Gallandi Bibl. patr. T. I.) ist er, weil er standhaft sich weigerte, den Göttern zu opfern, zugleich mit sechs anderen Bekennern nach ausgestandener Geißelung enthauptet worden. — Justin hatte, nach Wahrheit suchend, verschiedene philosophische Systeme, zuletzt das Platonische, eifrig durchforscht, und endlich im Evangelium, dessen Kunde ihm ein ehrwürdiger Alter gebracht, Befriedigung der Bedürfnisse seines reichen Geistes und Herzens gefunden [2]), und strebte nun, — der

---

ten-Crusius De Dion. Ar. Jen. 1823, Opuscc. theol. n. 11. (der Verf. läßt die Schriften des Pseudod. schon im 3ten Jahrh., und zwar zur Uebertragung der mysteria Dionysiaca auf das Christenthum, sowie in der Opposition gegen den noch nicht ganz verschwundenen Gnosticismus, entstanden seyn); und K. Vogt Neoplatonismus und Christenthum. Untersuchh. über die angebl. Schrr. Dionys. des Areop. mit Rücks. auf verwandte Erscheinn. Th. I. Berl. 1836. Ueber die mystische Lehre des Pseudodionysius s. G. A. Meier Dionysii Areop. et mysticorum sec. XIV. doctrinae inter se comparantur. Hal. 1845. p. 8 sqq.

1) Ueber Justinus Martyr vgl. von neueren Schriften besonders C. Semisch Justin der Märtyrer Th. 1. (Leben u. Schriften.) Bresl. 1840. Th. 2. (Lehre.) 1841., und J. C. T. Otto De Justini M. scriptis et doctrina. Jen. 1841.

2) Ueber seine frühere geistige Entwicklung, zuerst unter stoischem, dann peripatetischem, darauf pythagoreischem, endlich vornehmlich platonischem

erste Kirchenlehrer, bei dem wir eine Berührung mit griechischer Philosophie, und in dessen Geiste wir den Platonismus vom Evangelium durchdrungen und überwunden finden, — theils das Verwandte der besseren griechischen Philosophieen, der Platonischen insonderheit, mit dem Christenthum, theils ihre völlige Unzulänglichkeit und die Erhabenheit des Christenthums anschaulich darzuthun. So besonders in seinen beiden Apologieen (vgl. §. 29.) [1]); und demnächst auch in manchen anderen weniger bedeutenden Schriften (vgl. Euseb. h. e. IV, 18.), dem *Παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας*, dem rhetorischen *Λόγος πρὸς Ἕλληνας* und der größtentheils Sammlungen aus der alten griechischen Literatur enthaltenden Schrift über die Einheit Gottes, *περὶ μοναρχίας*. Eine andere Tendenz hatte das andere Hauptwerk des Justin [2]), der Dialogus cum Tryphone Judaeo [3]), worin er eine falsche jüdische Theologie bekämpft, und den Juden die

---

Lehrer seiner Vaterstadt, und insbesondere über die bedeutungsvolle Begegnung mit dem Greise, welche endlich den Ausschlag seiner Bekehrung gab, nachdem schon die Anschauung heldenmüthiger christlichen Martyrien sein Herz dem Evangelium geneigt gemacht hatte, spricht Justinus M. selbst sich eingehend aus im dial. c. Tr. p. 225. ed. Col.

1) In Betreff der Zählung der beiden Apologieen Justins herrscht insofern eine Verwirrung (vgl. §. 29. S. 127.), als seine ausführlichere Apologie, die wahrscheinlich die erste seyn sollte, in den jetzigen Ausgaben die zweite ist. Daß nehmlich die Apologie, welche in den Ausgaben als die erste erscheint, wirklich die zweite sei, erhellet aus der Art, wie sie Eusebius citirt h. e. II, 13. und IV, 16. (womit dann freilich das Citat h. e. IV, 17. nicht stimmt, wahrscheinlich aber in einem momentanen Fehlgreifen des Eusebius). — Die in beiden Apologieen, wie im Dialog, öfters erwähnten *Ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* Justins waren, beiläufig bemerkt, unsere canonischen Evangelien selbst (s. Olshausen Die Echth. der 4 can. Evv. Königsb. 1823. S. 289 ff.; Winer Justinum M. evv. canonicis usum fuisse, in den Commentatt. theol. ed. Rosenmüller, Fuldner et Maurer. T. I. P. I. p. 221 sqq.; D. F. Zastrau De Just. M. biblicis studiis. Vratisl. 1832; E. Bindemann Ueber die von Justin dem M. gebrauchten Evv., in den Theol. Studien. 1842. H. 2. S. 355 ff.).

2) Ob dasselbe jünger oder älter sei, als die Apologieen, ist nicht vollkommen constatirt. Nach inneren Gründen möchten die beiden Apologieen früher geschrieben erscheinen, als der Dialog; nach äußeren fällt der Dialog zwischen beide.

3) Trypho war ein in Ephesus von Justin kennen gelernter, aus Palästina vertriebener jüdischer Gelehrter.

Wahrheit des Christenthums gründlich erweiset [1]). Zu bedauern ist der Verlust einer Schrift des Justinus gegen alle häretischen Secten seiner Zeit und seines Werkes gegen den Marcion [2]). — Die unter Justins Werken befindliche, Hauptstücke des wesentlichen Inhalts der christlichen Lehre mit großer Wärme darlegende **Epistola ad Diognetum** [3]) rührt schwerlich von Justin selbst her [4]), gewiß aber von einem wenigstens nicht jüngeren [5])

---

1) Die Authentie des Dialogs ist gegen gemachte seichte Einwendungen gerechtfertigt worden bereits von **Münscher** in den angef. Commentatt. theol. (s. S. 257. Anm. 1.) T. I. P. II. p. 184 sqq. und von **Neander** K. G. I., 3. S. 1125 ff.

2) Die Hauptausgabe der sämmtlichen Justinischen Werke ist die Benedict.-Ausgabe von Prud. **Maran**. Hag. C. 1742. fol.; die beiden Apoll. und der Dial. allein sind trefflich edirt worden von S. **Thirlby**. Lond. 1722. fol.; die Apoll. allein von C. G. **Thalemann**. Lips. 1755. 8. Neuerlich S. Justini Philos. et Mart. Opera ed. (rec., proleg., annot. ac vers. instr.) J. C. T. **Otto**. 2 Voll. Jen. 1842. 43. 8.

3) Sie hat den Zweck, den Heiden zu zeigen, was die neue Religion der Christen sei, und warum sie weder die Götter der Hellenen anerkenne, noch den jüdischen Aberglauben beobachte.

4) Kein äußeres Argument erweiset die Abstammung von Justin, indem Hieronymus, Eusebius und Photius sie unter Justins Schriften nicht erwähnen; der Styl der Epistola ist dem Justinischen nicht ähnlich, sondern blühender und bilderreicher, und endlich ist auch die in diesem Briefe und in Justins Schriften vorwaltende Methode (um nicht zu sagen Dogmatik) eine verschiedene, wogegen dann natürlich einzelne Justin'sche allgemeine Gedanken nichts beweisen. Justin nehmlich geht überall davon aus, die Grundlage der göttlichen Heilsanstalten aus den Anfängen des Menschengeschlechts abzuleiten, den innigen Connex zwischen Altem und Neuem Test. aufzuweisen, und auf das πνεῦμα προφητικόν hinzuzeigen, welches schon im A. T. den Erlöser verkündet habe. Der Brief dagegen spricht heftig gegen den jüdischen Aberglauben, Ceremoniendienst und den ganzen jüdischen Cultus, ohne das Göttliche des Judenthums von seiner Entartung zu scheiden, so daß der heidnische Leser des Briefs Judenthum und Heidenthum wesentlich in Eine Classe zu setzen veranlaßt war, eine Irrlehre, wogegen Justin sich sicher verwahrt hätte (die Stelle epist. §. 11., die von Gesetz und Prophetie redet, steht zu isolirt, und überhaupt scheint das ganze letzte Stück des Briefes ein Zusatz späterer Hand zu seyn).

5) Man setzt den Brief um der christlichen Gegensätze willen zwischen Judaisten und übertreibenden Heidenchristen, die uns in seiner (übrigens ungnostischen) Richtung entgegentreten, wohl mit Grund in oder selbst noch vor die Justinische Zeit. An die Zeit M. Aurel's erst zu denken, weil er einen Günstling Diognet hatte, ist grundlos; aber auch die Gründe für die alte apostolische sind ungenügend.

innig gläubigen, wenn auch nicht ebenso rechtgläubigen Autor [1]).

§. 58.

Kirchenlehrer der Folgezeit von praktisch kirchlicher Richtung.

Wie schon die Theologie fast sämmtlicher apostolischen Väter als eine praktisch kirchliche erscheint, so war, zumal wegen des nothwendigen Gegensatzes gegen den Mißbrauch der Speculation unter den Gnostikern, auch in der nachfolgenden Kirche, vornehmlich des Occidents, die praktisch kirchliche Richtung in der christlichen Theologie die herrschende; erst seit der 2ten Hälfte des 2ten Jahrh. aber wurden die Umrisse dieser praktisch kirchlichen Richtung fester und bestimmter (vgl. oben die Schlußanm. zu §. 40.), weil erst seit dieser Zeit in einzelnen Theilen der Kirche, namentlich des Orients, eine von der Alexandrinischen Schule ausgehende speculativ-wissenschaftliche Richtung schärfer von ihr sich sonderte. Die Hauptsitze der praktisch kirchlichen Theologie nun, wie sie auch literarisch sich ausspricht, waren Kleinasien und Nordafrika.

1. In der blühenden kleinasiatischen Kirche traten im 2ten Jahrh. viele ausgezeichnete Kirchenlehrer auf, die sich besonders mit der Entwicklung und Vertheidigung des Christenthums im Gegensatz gegen die Heiden und mit der Rechtfertigung des evangelischen Glaubens und Lebens gegen die Gnostiker beschäftigten. Aus dieser Schule ging hervor

a. der männlich feste alte Hauptkämpe gegen wuchernde Häresie, Irenäus, ein Schüler des Polycarp (Iren. ep. ad Flor. u. Hieron. de vir. ill.) und Bekannter des Papias (Hieron. ep. 29.), welcher, mit einer kleinasiatischen Colonie nach Gallien gekommen, im J. 177, zur Zeit der blutigen Verfolgung, nach Pothinus' Märtyrertode (S. 110) Bischof der Kirche von Lugdunum und Vienna wurde; ein klarer, besonnener, phi-

1) Vgl. C. D. a Grossheim De ep. ad Diognetum comm. Lips 1828. 4. — J. A. Möhler Ueber den Brief an Diognetos, in seinen Gesammelten Schriften ꝛc. Bd. I. 1839. S. 19 ff. — Aber auch J. C. T. Otto De epist. ad Diogn. S. Justini Phil. et Mart. nomen prae se ferente. Jen. 1845. (Letzterer erklärt den Brief für Justinisch, da die angeführten Anstöße aus Justins Heidenchristenthume erklärbar seien, und verwirft als unächt nur das letzte Stück desselben).

losophisch gebildeter Lehrer, ausgezeichnet durch seinen Eifer für die Erhaltung der Reinheit und Einfalt der christlichen Wahrheit, durch consequentes Festhalten des praktisch Wichtigen im Christenthum [1]), und durch seine Mäßigung bei Streitigkeiten über unwesentliche Dinge (z. B. bei dem Osterstreit §. 38.), groß eben auch insbesondere im Schweigen und Nichtwissen [2]). Sein Hauptwerk, das in einer alten lateinischen Uebersetzung, obwohl auch mit bedeutenden griechischen Fragmenten (besonders des fast ganz griechisch vorhandenen ersten Buches), uns geblieben, ist seine Widerlegung der gnostischen Systeme (hauptsächlich des Valentinischen), Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως (adv. haereses) in 5 BB. [3]). Außer diesem seinem Hauptwerke ist, nächst Fragmenten einer Epistola ad Florinum (Euseb. h. e. V, 20.) περὶ μοναρχίας, gegen die Lehre von Gott als Urheber des Bösen, einer Ep. ad Victorem (Euseb. V, 24.) in Betreff der Osterfeier (vgl. §. 38.), und einigen anderen Fragmenten, nichts vom Irenäus [4]) auf uns gekommen.

1) Er ist als Repräsentant der alten praktisch kirchlichen Theologie zu betrachten.

2) Er wußte sich zu bescheiden. — Iren. adv. haer. II, 28: „Quid mali est, si eorum, quae in scripturis requiruntur, quaedam quidem absolvimus secundum gratiam Dei, quaedam autem commendamus Deo, ut semper Deus doceat, homo semper discat quae sunt a Deo?.. Non erubescamus, quae sunt in quaestionibus majora secundum nos, reservare Deo."

3) Das Werk adv. haereses hatte Irenäus, und zwar wahrscheinlich unter der Regierung des Kaisers Commodus unternommen, um die kleinasiatischen Gemeinen vor den gnostischen Täuschereien zu warnen. Es ist ein leuchtendes Document der Richtung des Irenäus aufs praktisch Wichtige (vgl. z. B. adv. haer. II, 26 f.; IV, 33, 8.), seiner gesunden Hermeneutik (vgl. lib. II, 10.; III, 5.), und seiner Achtung vor der kirchlich apostolischen Ueberlieferung (vgl. lib. I, 10, 2.; III, 3, 2.) zur Wahrung der kirchlichen Einheit, obgleich ihm die rechte Geistesverwandtschaft fehlte zur systematischen Veranschaulichung der gegnerischen Systeme. Was übrigens Semler von Spuren des Montanismus in jenem Werke des Irenäus gefunden haben will, ist nur ein Luftgebilde. Chiliasmus und die Ueberzeugung von der Fortdauer außerordentlicher Gnadengaben überhaupt in der Kirche war ja nichts weniger, als ausschließliches Eigenthum der Montanisten. — Die von Semler bezweifelte Aechtheit dieses Werks hat C. W. F. Walch (Novi commentarii societ. reg. Gotting. T. V.) gründlich erwiesen.

4) Er hatte allerdings noch andere Schriften verfaßt; s. Euseb. h. e. V; 26.

men [1]). — Irenäus starb um 202, wahrscheinlich (nach Zeugnissen des 4ten Jahrh.) als Märtyrer [2]).

b. Ein Schüler des Irenäus war (nach Photius Cod. 121.) der gelehrte Bischof Hippolytus, um 220, gest. vor 250 (vielleicht unter Maximinus) als Märtyrer, leider für uns eine fast unbekannte Größe; nach einem Zeugnisse des 5ten Jahrh. Bischof von Portus Romanus (worunter Einige Aden im westlichen Arabien, Andere — geleitet durch eine im Jahre 1551 bei Rom auf dem Wege nach Tivoli [3]) aufgefundene Bildsäule des Hippolytus — Ostia verstehen [4])), einer der thätigsten Schriftsteller seiner Zeit. Er hat verschiedenartige exegetische (auch eine Schrift zur Vertheidigung des Ev. und der Offenb. Joh.), dogmatisch-polemische (ein Werk gegen 32 Häresieen) und chronologische Schriften und Homilieen griechisch verfaßt, wovon wir aber blos Fragmente noch haben [5]).

c. Noch zeichnete sich in der ersten Hälfte des 3ten Jahrh. durch seine theologische Gelehrsamkeit Julius Africanus aus, ein väterlicher Freund des Origenes, welcher, vermuthlich auch in Kleinasien gebildet, zu Nikopolis oder Emmaus in Palästina, wahrscheinlich als Presbyter, lebte, gest. um 232; bekannt als der erste Verfasser einer christlichen Weltgeschichte (χρονογραφία, 5 BB.), wovon wir nur noch Fragmente haben, und auch als der tüchtige Kritiker, welcher (in einem Briefe unter Orig. Opp.), hier Gegner des Freundes, gegen den Origenes die Danielische Abfassung der Geschichte von der Susanna bestritt [6]).

2. Die älteste nordafrikanische Kirche hat vornehmlich zwei große Kirchenlehrer aufzuweisen:

---

1) Die besten Ausgaben der Werke des Irenäus sind die vom Bened. R. Massuet. Par. 1710 fol. (Venet. 1734. 2 Voll. f.) und die von J. E. Grabe. Oxon. 1702. fol.

2) Ueber seine Lehre vgl. Thiersch Die Lehre des Irenäus von der Eucharistie, in der Zeitschr. f. d. luth. Theol. u. K. 1841. H. 4. S. 40 ff. u. L. Duncker Des h. Irenäus Christologie im Zusammenhange mit dess. theolog. u. anthropolog. Grundlehren. Gött. 1843.

3) S. Ideler Handb. der Chronol. II, 214 ff.

4) Nach C. G. Haenell De Hippolyto episcopo. Gott. 1839. 4. dagegen soll er Bischof zu Bostra in Arabien gewesen seyn.

5) Sie sind gesammelt und edirt worden von J. A. Fabricius. Hamb. 1716. 2 Bde. Fol. — Vgl. über ihn selbst Hänell a. a. O. (s. die vorhergeh. Anm. 4.).

6) Sämmtliche Fragmente des Afr. bei Routh Reliquiae sacrae T. II.

a. Q. Septimius Florens Tertullianus, geb. zu Carthago um 160, gest. um 220, der erste lateinische Schriftsteller unter den Christen, ein Heros der alten Kirche, groß auch in großartiger Einseitigkeit des Grundsatzes; ein Kirchenlehrer, ausgezeichnet durch glühende Frömmigkeit, brennenden Eifer für christliche Wahrheit und Ausbreitung des Christenthums, umfassende Kenntnisse, Scharfsinn und Witz, Energie und Tiefe des Geistes, aber auch durch bei weitem nicht genug gezügelte Phantasie und Heftigkeit und durch Hinneigung zu einem finsteren Ernst [1]). Er war vor seiner Bekehrung wahrscheinlich Rhetor und Sachwalter (vgl. Euseb. h. e. II, 2. und die Fragmente eines Tertullianus in den Pandecten), und wurde nachher Presbyter zu Carthago [2]), trat aber, vermuthlich um 201, zum Montanismus über, und war nun, wie er Alles, was er war, von ganzer Seele war, auch von ganzer Seele Montanist, neigte sich jedoch, wie es scheint (vgl. auch eine Angabe im Praedestinatus), später wieder mehr zur katholischen Kirche hin. Die Schriften Tertullians [3]) (die bedeutendste Quelle des christlichen Alterthums, eine Fundgrube dogmenhistorischer und archäologischer Ausbeute, die auch sehr wichtig sind für die Bildung der kirchlichen Terminologie im Abendlande, dabei aber voll von afrikanischen Provincialismen und juridischem Ausdruck, und bei dem Streben des tiefen und feurigen Mannes, sich für die neuen großen Ideen erst concinnes Wort und vielbezeichnende Rede zu

1) A. Neander Antignosticus. Geist des Tertullianus Berlin 1825. (vgl. theilweise mit Rudelbach Reformation, Lutherthum u. Union. Lpz. 1839. S. 645 ff.: Tert.'s Lehre v. Abendm.).

2) Es ist indeß wahrscheinlich, daß er nicht blos in Carthago oder Afrika gelebt hat, sondern eine Weile wenigstens wohl auch in Rom. Auf Rom deuten die Nachrichten über ihn bei Euseb. h. e. II, 2. u. Hieron. Catal c. 63. doch zu bestimmt mit hin, so kurz und vag sie freilich sonst auch sind. Auch läßt uns die Beziehung auf das Capitolium apologet. c. 17. (s. die Stelle oben S. 129.) wohl am natürlichsten an Rom als wenigstens einmal gewesenen Aufenthaltsort denken.

3) Vgl. J. A. Noesselt Diss III de vera aetate scriptor. Tert. Hal. 1757. und Neander a. a. O. — Die besten Ausgaben der Werke T.'s sind die von Nic. Rigaltius. Par. 1635. 2 Voll. fol. (Venet. 1744.) und von Ph. Priorius. Par. 1664. fol.; Handausgabe von J. S. Semler. Hal. 1770 sqq. 6 Voll. 8. (mit einem wichtigen Index latinitatis Tertullianeae von Schütz und Windorf), und E. G. Gersdorf Bibliotheca patr. eccl. lat. selecta P. IV. V. Lips. 1839. 8.

bilden, ringend mit der Sprache) beziehen sich theils auf das Verhältniß der Christen zu den Heiden und auf die Lage der Christen unter den Verfolgungen, theils auf Gegenstände des christlichen und kirchlichen Lebens überhaupt, theils endlich sind sie dogmatischen und dogmatisch polemischen Inhalts. Zu der ersten Classe gehören von nicht montanistischen Schriften die Exhortatio ad martyres (designatos), der Apologeticus (§. 29.), die 2 BB. ad nationes (ib.), und die BB. de testimonio animae (ebenda Schlußanm.), de spectaculis (daß ihr Besuch unchristlich) und de idololatria (daß jede Theilnahme an heidnischer Sitte verwerflich), und von montanistischen de corona militis (daß die militärische Bekränzung bei Siegesfeiern u. dgl. heidnisch), de fuga in persecutione (vgl. §. 55. gegen Ende), Scorpiace adversus gnosticos (gegen eine gnostisch-sophistische Rechtfertigung wörtlicher und thätlicher Verleugnung Christi) und das apologetische Buch an den Präses Scapula; zur zweiten Classe von nicht montanistischen de patientia, de oratione, de baptismo (Vertheidigung der äußerlichen Taufe gegen eine gnostisirende mystische Secte der Cajaner), de poenitentia, die 2 BB. ad uxorem (Rath und Ermahnung über ihr Verhalten nach seinem Tode), und die BB. de habitu muliebri und de cultu feminarum (über der Christinnen Kleidertracht rc.), und von montanistischen de exhortatione castitatis (in Betreff der zweiten Ehe [1])), de monogamia, de pudicitia (Darlegung der montanistischen Grundsätze über Pönitenz und Absolution Unkeuschheitshalber Excommunicirter), de jejunio adversus Psychicos, de virginibus velandis (beim Gottesdienste) und de pallio (über das Tragen des Philosophenmantels noch bei christlichem Bekenntniß); zur dritten Classe endlich von nicht montanistischen de praescriptionibus adversus haereticos (Darstellung des Arguments, wodurch allen Häretikern, gleichsam einer processirenden Parthei, gleich von vorn herein das Recht der Klage abzusprechen sei, welches Argument in der einstimmigen dogmatischen Ueberlieferung der ecclesiae apostolicae und aller daraus abgeleiteten bestehe), und von solchen, die Tertullian als Montanist geschrieben, die

---

1) Ueber diesen Gegenstand vgl. beziehungsweise A. Hauber Tertullians Kampf gegen die zweite Ehe, in den Theologischen Studien rc. 1845. H. 3. S. 607 ff.

5 BB. adversus Marcionem, die BB. adversus Valentinianos, de carne Christi (gegen allen Doketismus), de resurrectione carnis (gegen die dieselbe leugnenden Gnostiker), adversus Hermogenem, de anima (Kritik der philosophischen und häretischen Fragen über die Natur der Seele), adv. Praxeam und die apologetische Schrift adversus Judaeos. Noch eine andere Schrift Tertullians gegen Hermogenes (de censu animae — über die Beschaffenheit der Seele, für deren ursprüngliche Gottverwandtschaft und natürliche Unsterblichkeit —) und die Vertheidigungen des Chiliasmus in der Schrift de spe fidelium, des Hades als Mittelortes in der Schrift de paradiso, und des Montanismus (besonders der Lehre von der prophet. Ekstase) in 6 BB. sind verloren gegangen.

b. Thascius Cäcilius Cyprianus, bis in sein späteres männliches Alter ein sehr angesehener Lehrer der Rhetorik zu Carthago, um 245 zu Christo bekehrt [1]), nun ein eifriger Verehrer der Schriften Tertullians, sehr bald Presbyter und seit 248 durch die Wahl der Gemeinde Bischof von Carthago. Er zeichnete sich besonders aus, wie durch sein inniges und kräftiges Sichfesthalten an einer heiligen sichtbaren Kirche [2]), so durch christliche Weisheit und Kraft in Verwaltung des bischöflichen Amtes: ein Muster bischöflich pastoraler und ächt katholisch kirchlicher Energie in Wort und That. Seinen Eifer, die Ordnung und Einheit seiner Kirche zu wahren, und ihr Wohl auf alle Art zu fördern, zeigte er sowohl unter den Verfolgungen — unter Decius, Gallus und Valerian (§. 26.) —, im Wirken und Dulden, als im Kampfe mit einem inneren Uebel, der Spaltung des Felicissimus (§. 34, 1.), ohne jedoch darüber das Heil anderer Gemeinden zu übersehen (§. 35.). Auch an auswärtigen allgemeineren Kirchenangelegenheiten, wie an der Beilegung der Novatianischen Spaltung (§. 34, 2.), nahm er thätigen Antheil, und so hoch er dabei auch den römischen Stuhl ehrte (§. 32.), so scheute er sich doch nicht, in dem Streite über die Taufe der Häretiker offen dem römischen Bischof entgegenzu-

1) Als Heide zu Carthago war Cyprian mit einem christlichen Presbyter Cäcilius bekannt geworden, der einen besonderen Einfluß auf sein Gemüth gewann und ihn zur Taufe führte, und dessen Namen dabei dann Cyprian annahm.

2) Huther Cyprians Lehre von der Kirche. Hamburg 1839.

treten (§. 39. 32.). Die Schriften Cyprians [1]) stehen größtentheils mit seiner Thätigkeit in genauester Verbindung; vorzüglich wichtig ist, nächst dem berühmten Werke de unitate ecclesiae — etwa aus dem J. 252 — (§. 32.), seine Briefsammlung, 83 für die ganze damalige Kirchengeschichte höchst bedeutende Briefe (darunter die schöne ep. ad Donatum de conversione sua — eine Schilderung der Früchte der christlichen Bekehrung und Vergleichung des Lebens eines Christen mit dem heidnischen Weltleben —). Seine übrigen zweifellos ächten Schriften sind: das bald nach seiner Bekehrung abgefaßte Buch de idolorum vanitate (wo er meist Tertullians Apologeticus und dem Minuc. Felix folgt), die von ihm schon als Presbyter geschriebenen libri tres testimoniorum, — eine geordnete Sammlung von Bibelstellen, im ersten Buche zum Beweise, daß nicht mehr die Juden, sondern die Christen das Volk Gottes seien, im 2ten zur kurzen Darlegung der christlichen Glaubenslehre, im 3ten später verfaßten der christlichen Sittenlehre, — (sehr wichtig zur Kenntniß der damals üblichen biblischen Beweisstellen und des Maaßstabes, wonach man die Wichtigkeit der Dogmen schätzte), ferner de habitu virginum lib. (in bischöflich kirchendisciplinarischem Ernste), Sermo de lapsis (vom J. 252, vgl. §. 34.), de bono patientiae lib. (eine Ermahnung zu christlicher Mäßigung und Geduld im Streit [2]), auf Veranlassung seines Streites mit Stephanus von Rom über die Ketzertaufe), de zelo et livore (auf dieselbe Veranlassung, zum Erweise, daß die Leidenschaft des Hasses des Christen größter Feind), das Buch ad Demetrianum (zur Rechtfertigung des Christenthums gegen falsche Anklagen, daß es Ursach der Pest und alles römischen Unglücks sei), de mortalitate (bei der Pest, daß nicht das Christenthum Schuld daran), de opere et eleemosynis (eine Aufforderung zur Wohlthätigkeit — mit schon zu lauter Lobpreisung des Werkes als solchen —), de oratione dominica (eine Erläuterung des Vater Unser), und die exhortatio ad martyrium (auf Verlangen eines afrikanischen Bischofs unter Vale-

1) Die besten Ausgaben derselben sind die von N. Rigaltius. Par. 1648. fol., vorzüglich aber die von Jo. Fell. Oxon. 1682. fol. und die Bened. Ausgabe von Steph. Baluzius et Prud. Maran. Par. 1726. fol. Handausgabe E. G. Gersdorf Bibl. patr. eccl. lat. sel. P. II. III. Lips. 1838. 39. 8.

2) Der Christ solle nicht magna loqui, sondern magna vivere.

rian abgefaßt)[1]. Cyprian starb, nach erduldetem Exil, als Märtyrer durchs Schwert am 14. Sept. des J. 258 (§. 26. S. 115.)[2].

§. 59.

Alexandrinische und Origenistische Schule.

J. G. Michaelis Exercitatio historica de scholae Alexandrinae catecheticae origine, progressu et praecipuis doctoribus. Hal. 1739. und in den Symbol. lit. Brem. I, 3. p. 195—240.

Matter Essai hist. sur l'école d'Alexandrie. Par. 1820. 2 Voll.

H. E. F. Guericke Comm. hist. et theol. de schola, quae Alexandriae floruit, catechetica. Hal. PP. II. 1824. 25. (P. I. de externa scholae historia, P. II. de scholae theologia).

C. F. G. Hasselbach De schola, quae Alex. floruit, catechetica P. I. (ein Stettiner Schulprogramm v. 1826.).

Auch E. R. Redepenning Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. 1ste Abtheilung. Bonn 1841. S. 57 ff.

1. Gegenüber den Bestrebungen der praktisch kirchlichen Richtung bildete sich zu Alexandrien auf dem Fundamente einer einfachen Katechumenenanstalt eine speculativ wissenschaftliche Schule[3]. Da die bei der Alexandrinischen Kirche angestellten Katecheten (§. 39.), weil sie häufig vor gebildeten Griechen die christlichen Lehren vorzutragen und zu vertheidigen hatten, wissenschaftlich gebildete Männer seyn mußten: so war es ja natürlich, daß dieselben bald ihre Wirksamkeit nicht blos auf ihren eigentlichen Beruf beschränkten, den auf die Taufe vorbereitenden christlichen Unterricht zu ertheilen, sondern auch zu wis-

---

1) Ungewisser Authentie ist die erst im 18ten Jahrh. zu Bologna aufgefundene exhortatio ad poenitentiam (Erweis, daß durch Buße dem Bekehrten alle Sünden erlassen werden könnten); wahrscheinlich von Cyprian sind die BB. de spectaculis (gegen leichtfertige Christen), de bono pudicitiae (eine Ermahnung zu reinen Sitten), und adv. Novatianum. Das unter Cyprian's Werken gewöhnlich befindliche Buch de rebaptismate aber enthält die anticyprianische Vorstellung der Röm. Kirche über die Taufe der Häretiker, rührt indeß wohl auch aus Cyprian's Zeit her.

2) Cyprian's Leben hat sein Diaconus Pontius beschrieben. — Vgl. J. Pearson Annales Cyprianici. vor Fells Ausg. der Opp.; und F. W. Rettberg Th. C. Cyprianus, B. v. Carth., dargestellt nach seinem Leben und Wirken. Gött. 1831.

3) Vgl. oben Schlußanmerk. zu §. 40.



senschaftlicher Bildung junger, an sie sich anschließender Männer, hauptsächlich zu künftigen Lehrern des Christenthums, durch Umgang und Vorträge zu wirken suchten. Auf diese Weise entstand zu Alexandrien, woselbst ja auch eine blühende heidnische Schule bestand, unter dem Einflusse Alexandrinischer Bildung und Alexandrinischer Verhältnisse seit der 2ten Hälfte des 2ten Jahrh. in und aus der ursprünglichen Katechumenenanstalt eine Art von theologischem Seminar, das durch eine Reihe berühmter Namen von der Mitte des 2ten Jahrh. an bis zum Ende des 4ten sein Andenken gesichert hat. Eusebius (h. e. V, 10.) — der die Anstalt als διδασκαλεῖον τῶν ἱερῶν λόγων (V, 10.) oder als τὸ τῆς κατηχήσεως διδασκαλεῖον (VI, 3. 26.) und ähnlich bezeichnet — leitet die Alex. Schule ἐξ ἀρχαίου ἔθους ab, und nennt als den ersten ausgezeichneten Lehrer derselben den Pantänus (s. Nr. 3.); der Presbyter Philippus Sidetes aber um 420 (Socrat. h. e. VII, 26. 27.), ein Schüler des letzten Vorstehers der Alex. Schule Rhodon, in einem Fragmente seiner ἱστορία χριστιανική [1]), den Athenagoras, einen von Eusebius gar nicht genannten und überhaupt uns sehr wenig bekannten, zum Christenthum übergetretenen Philosophen aus Athen, etwa um 150 [2]), (von dem wir außer seiner Apologie für das Christenthum, πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν, noch eine Schrift περὶ ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν [3]) zur Vertheidigung der Auferstehungslehre haben), welche Angabe indeß, weil das schon an sich nicht eben zuverlässige Philippische Fragment manche erweislich falsche Nachricht mittheilt, sehr ungewiß ist. Mit völliger Sicherheit lassen sich nur folgende Lehrer der Alex. Schule angeben: im 2ten Jahrh. Pantänus und Clemens, im 3ten Jahrh. Origenes, Heraklas und Dionysius, und im 4ten Jahrh. Didymus (s. §. 85.); mit Wahrscheinlich-

---

1) Ueber dies Fragment (aufgefunden von H. Dodwell, und herausg. in dess. Dissertatt. in Irenaeum. Oxon. 1689. p. 488 sqq.) s. m. Comm. de schola Alex. P. I. p. 4 sqq.

2) Vgl. A. P. Leyser Diss. de Athenagora. Lips. 1736.; J. L. Moshemii Diss. de vera aetate apol. Athenag., in den Diss. ad hist. eccl. pertt. P. I. p. 269 sqq.; Th. Adr. Clarisse Comm. de Athenagorae vita et scriptis et ejus doctrina de rel. christ. Lugd. B. 1820. 4.; auch m. Comm. de sch. Alex. P. I. II. an mehreren Orten.

3) Edid. A. Rechenberg. Lips. 1685.

keit außerdem noch im 3ten Jahrh. nach Dionysius: Pierius, Theognostus und Petrus Martyr, und im 4ten Jahrh. vor Didymus Arius und nach Did. Rhodon [1]). Mit dem Ausgange des 4ten Jahrh., bei der Ungunst der Alexandrinisch-kirchlichen Zeitverhältnisse, nahm die Alex. Schule als theologisches Seminar ein Ende, und es blieb nur wieder die Katechumenenanstalt übrig.

2. Die Alex. Schule zeichnete sich bald nach ihrer Bildung durch eine eigenthümliche, wissenschaftlich theologische Richtung aus. Während der größte Theil der übrigen Kirche nur einen entschiedenen Gegensatz gegen die Gnostiker behauptete, suchten die Alexandriner Wahres und Falsches in der Richtung der Gnostiker zu unterscheiden, das material Verwerfliche der häretischen Gnosis vermeidend, ihre formal wissenschaftliche Tendenz der katholischen Kirche zu Gute kommen zu lassen. Das Ideal christlicher Theologie wurde ihnen, wie es am bestimmtesten Clemens ausspricht (unten Anm. 4.) [2]), Origenes anwendet, eine *γνῶσις ἀληθινή, ἐκκλησιαστική* [3]), eine auf den christlichen Glauben gegründete (und auch an und für sich jedem Christen erreichbare) lebendig christliche Erkenntniß, worin Glaube und Wissenschaft sich durchdringen [4]). Diese ihre christliche Gno-

---

1) Ueber sie alle und über die sonst noch im Philippischen Fragment Aufgeführten, deren Alexandrinisches Katecheten-Lehramt sehr ungewiß (so Athenagoras im 2ten, Achillas und Serapion gegen Ende des 3ten, Macarius Politicus gegen die Mitte des 4ten Jahrh.) oder unwahrscheinlich (z. B. Athanasius) oder erweislich unwahr ist, s. m. Comm. de schola Alex. P. I. p. 20—98.

2) Vgl. (A. Neander) De fidei gnoseosque ideae, qua ad se invicem atque ad philosophiam referatur, ratione, secundum mentem Clementis Alex. Heidelb. 1811; A. F. Daehne De *γνώσει* Clementis Alex. Hal. 1831.; und F. C. Baur (über Clemens als Gnostiker) Die christl. Gnosis. Tüb. 1835. S. 502—543; auch m. Comm. de schola Alex. P. II. p. 106—124. — Ueber Clemens' Lehre überhaupt Redepenning a. a. O. S. 83—183.

3) Die Gnosis eines *τῷ ὄντι κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα γνωστικός* (Clem. Strom. VII. p. 854 sq.; II, 457. ed. Potter.).

4) *Ἡ γνῶσις ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος διὰ τῆς κυριακῆς διδασκαλίας ἐποικοδομουμένη τῇ πίστει, εἰς τὸ ἀμετάπτωτον καὶ μετ' ἐπιστήμης καὶ καταληπτὸν παραπέμπουσα* — Clem. Strom. VII. p. 865. ed. P. Der Glaubende — nach Clemens — hat den Autoritätsglauben der Kirche, ohne in dessen tieferen Zusammenhang einzudringen, und Furcht und Hoffnung ist sein

sis, welche sie aus einer alten, angeblich schon von Christo (und den vier Hauptaposteln) herrührenden geheimen theologischen Ueberlieferung herleiteten [1]), stellten sie der *γνῶσις ψευδώνυμος* der häretischen Gnostiker, so wie einer von dem Geiste des Christenthums nicht beseelten Philosophie entgegen; sie stellten sie aber auch zugleich entgegen einer alle philosophische Vernunfterkenntniß verschmähenden einfachen *πίστις* (einer *πίστις ἄλογος καὶ ἰδιωτική*, die dann erst in eine *πίστις γνωστική* sich zu verklären habe [2])); und bei diesem letzteren Gegensatze, mit einer unverkennbaren gewissen Vorliebe für Plato, haben sie allerdings die Klippe wissenschaftlichen Uebermuths und die Gefahr, bewußt oder unbewußt nach idealistischen Grundsätzen ihres philosophi-

---

Motiv zum Handeln, wenn auch nicht ohne höhere Kraft; der *γνωστικός* aber leitet selbstständig alle Lehre aus der Bibel ab, erkennt so das innere Wesen des Christenthums selbst, lernt dadurch das Wahre und Falsche überall unterscheiden und alle menschlichen Erkenntnißstufen würdigen, und schauet als das Endziel der göttlichen Menschenerziehung Liebe und allgemeine Erlösung (Strom. II. p. 373. 380.; II, 519. 529.; VI, 691.; VII, 731. ed. Sylb.), wie denn auch sein eignes Lebensprincip nur Liebe ist. Uebrigens kann jeder vom Glauben zur Gnosis gelangen, aber auch nur durch jenen zu dieser; wiewohl doch auch die Gnosis auf einer ursprünglichen theologischen Ueberlieferung ruht (folgende Anm.).

1) Vgl. Clem. Strom. I. p. 322 sq. und VI, 771. 802 sqq. ed. P. (auch bei Euseb. h. e. II, 1.); demnächst auch Orig. c. Cels. VI, 6. p. 633 sq. S. die Stellen selbst in m. Comm. de schola Alex. P. II. p. 122 sq. 174 sq.

2) Ohne ihre Gnosis der allgemeinen Kirchenlehre entgegen zu setzen, betrachteten sie dieselbe nur als die wissenschaftliche Auffassung der Kirchenlehre, eben als *γνῶσις ἐκκλησιαστική*, indem sie zugleich (nicht blos, mit den übrigen Kirchenlehrern, in der jüdischen Geschichte eine Vorbereitung aufs Christenthum anerkennend) die Idee einer göttlichen Menschenerziehung auf die ganze menschliche Geschichte anwandten, und so auch die Besseren unter den heidnischen Philosophen als Werkzeuge der Vorsehung ansahen (eine Idee, die sie dann auch die Philosophie überhaupt zum Dienste der Religion anwenden lehrte), während sie in Betreff der Bibelauslegung als Princip das Eindringen in den Geist der Schrift, in die beseelenden Grundwahrheiten, in das *εὐαγγέλιον πνευματικόν* aufstellten, mit dem dazu nothwendigen Mittel einer Geistesgemeinschaft mit dem Erlöser als der Seele der Schrift. — Wie einseitig freilich sie auch bei diesem ihrem Streben verfuhren, im Hermeneutischen, wie im Dogmatischen, ist schon oben Schlußanm. zu §. 40. angedeutet worden, und wird sich unten bei Origenes noch mehr veranschaulichen.

schen Systems, die sie als absolute Vernunftideen annahmen, die kirchliche Glaubenslehre, zum Theil selbst in christlichen Grundbegriffen, umzubilden, keinesweges glücklich genug vermieden.

3. Zur Bildung dieser eigenthümlichen Richtung der Alex. Schule wirkte schon Pantänus, ein zu Christo bekehrter heidnischer Philosoph (von den Alten aufgeführt als Stoiker, in der That aber wohl platonischer Eklektiker), auch durch die von ihm unternommene große Missionsreise bekannt (§. 18.), welcher in der 2ten Hälfte des 2ten Jahrh., etwa seit 180 (Euseb. h. e. V, 9. 10.), das Katechetenamt zu Alexandrien verwaltete. Er hat mehrere Commentare über die h. Schrift geschrieben; keine seiner Schriften aber ist uns geblieben, und wir können ihn nur nach seinem Schüler Clemens einigermaßen beurtheilen.

Dieser, Titus Flavius Clemens[1]) aus Athen oder aus Alexandrien (Epiphan. haer. XXVII, 6.), der bis in sein späteres männliches Alter Heide gewesen war (Clem. Paedag. II. c. 8.), ein Mann von Geist, wenn auch keinesweges ein systematischer Denker, und von ausgebreiteter Gelehrsamkeit, die bei ihm ganz in den Dienst Christi getreten war, obschon ihm die völlige Demuth eines wahren Jüngers Christi fehlte, verwaltete, nachdem er auf weiten Reisen alle Gelegenheiten griechischer und christlicher Bildung erschöpft, und zuletzt den Pantänus gefunden hatte (Clem. Strom. I. p. 247. ed. Sylb. Col.), gegen Ende des 2ten Jahrh. (etwa seit 190) und im Anfange des 3ten das Amt eines Katecheten und Presbyters zu Alexandrien (Euseb. h. e. V, 11.; VI, 6. 13. 14.; Hieron. de vir. ill. c. 38.); in der Verfolgung unter Severus 202 flüchtete er (vgl. Euseb. h. e. VI, 3.), und hielt in der Folge in Jerusalem, Antiochien und Cappadocien zu christlich kirchlicher und wissenschaftlicher Wirksamkeit eine Zeit lang sich auf; ob und wann er nach Alexandrien zurückgekehrt sei, ist ungewiß; er starb zwischen 212 und 220. Wir haben von ihm besonders drei Schriften, die zusammen Ein eben so systematisch zu einem Ganzen geordnetes, als unsystematisch das Einzelne ordnendes Hauptwerk bilden, nach der Lieblingsidee des Clemens von Christus dem göttlichen Menschenerzieher. Diesen θεῖος παιδαγωγός nehmlich stellte er zuerst dar

1) Vgl. P. Hofstede de Groot Diss. de Clemente Alex., philosopho Christiano. Groning. 1826.; auch m. Comm. de sch. Alex. P. I. p. 30 sq., P. II. p. 106—165 vgl. mit p. 51 sqq. u. 405 sqq. Auch ob. S. 268. Anm. 2.

als die in Aberglauben versunkenen Menschen zum Glauben führend — in seiner apologetischen Schrift *Λόγος προτρεπτικός*, **Cohortatio ad gentes** (§. 29.), einer Darlegung der Nichtigkeit der heidnischen Mythologie und der Unzulänglichkeit der philosophischen Systeme, mit einzelnen tiefen Gedanken über das Christenthum —, sodann als die Glaubenden durch sittliche Zucht bessernd — so in seinem ethischen Werke **Paedagogus** in 3 BB., welche einzelne Vorschriften des christlichen Wandels enthalten und ausführen [1]) —, und endlich als die sittlich Gereinigten zur tieferen Erkenntniß erhebend — so in seinem (noch nicht ganz vollendeten) „gnostischen" Werke **Stromata** [2]) (benannt von der Mannichfaltigkeit des Inhalts und dem Unsystematischen der Behandlung; vgl. auch §. 29. Schlußanm.) in 7 BB. [3]), einer gelehrten Zusammenstellung aus der alten griechischen und christlichen Literatur zum Zweck der Aufrichtung des Ideals einer ächt christlichen Theologie oder Gnosis. Außerdem haben wir von Clemens noch die etwas mehr systematische Schrift *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;* (**quis dives salvetur?**) — s. **Euseb. h. e. III, 23.** — zum Nachweise eines christlichen Gebrauchs der irdischen Güter und zur Hemmung der herrschender werdenden ascetischen Richtung. Ein Hauptwerk des Cl., *Ὑποτυπώσεις* in 8 BB., die Erklärung eines großen Theils des A. und N. T. enthaltend, welche Erklärung aber durch ihr öfteres Anstreifen an das Häretische der Nachwelt manches Aergerniß gegeben hat, ist verloren gegangen. Auszüge daraus mögen die uns lateinisch gebliebenen **Adumbrationes** über mehrere katholische Briefe und die *ἐκλογαὶ ἐκ τῶν προφητικῶν* seyn. Gleichfalls verloren ist eine antignostische Schrift des Cl. über die Lehre von dem Einen Grundprincip und eine antimontanistische *περὶ προφητείας* [4]).

---

1) Der Paedagogus schließt mit einem schönen, einfachen Hymnus (der jedoch in einigen Handschriften fehlt), in welchem Christus als der Pädagogus gepriesen und die Christen als die von ihm geleiteten Kinder dargestellt werden.

2) Nach dem vollständigen Titel (s. lib. I. Ende): *Τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς.*

3) Das achte nehmlich, das Fragment eines verlornen Werks, ist heterogenen, logischen Inhalts.

4) Die beste Ausgabe der Werke des Clem. Alex. (unter denen sich auch eine merkwürdige dunkle Schrift findet, ein Auszug aus der *διδασκαλία ἀνατολική* — einer asiatischen Theosophie — und aus dem Theodotus

Bibl. cod. 118.) untersagte dem Origenes die Ausübung des Lehramts und den Aufenthalt zu Alexandrien; eine 2te 232 entsetzte ihn auch der Presbyterwürde und excommunicirte ihn. Er begab sich nun, von bischöflichen Anklagen verfolgt, nach Cäsarea in Palästina. Hier aber fand er eine sehr freundliche Aufnahme, und er wirkte (selbst vom Kaiser Philippus geehrt [1]), S. 113.) daselbst fort, wie zu Alexandrien, so daß die Spuren des durch ihn angeregten wissenschaftlichen Geistes noch im 4ten Jahrh. dort deutlich sichtbar waren. Er bauete hier einen neuen Boden, aus dem nach seinem Abschied der Kirche ein wissenschaftlicher Segen erblühte, der für längere Zeit allen Widerspruch gegen ihn selbst vereinzelte und beschwichtigte. Wiederholt wurde er auch während dieser Zeit zu arabischen Synoden gegen Häretiker eingeladen, 244 gegen Beryllus (§. 56.) und 248 gegen eine Secte, welche behauptete, daß die menschlichen Seelen mit dem Leibe stürben und wieder auferweckt würden; und beide Male gelang ihm, was Wenigen in der Geschichte der Kirche gelungen ist, die Häretiker zu überzeugen. — Der Verfolgung unter Maximinus Thrax hatte Origenes sich durch die Flucht nach Cappadocien entzogen; in der Decischen aber erlitt er so schwere Mißhandlung, da man ihn durch Marter zur Verleugnung zwingen wollte, und er standhaft bei Christo beharrte, daß er wenige Jahre darauf zu Tyrus starb (254).

Die Schriften des Origenes sind besonders theils dogmatischen und dogmatisch-apologetischen, theils exegetischen und exegetisch-kritischen Inhalts.

Zu den ersteren, den dogmatischen und dogmatisch-apologetischen, gehören vornehmlich zunächst die schon ums J. 225 spätestens abgefaßten 4 BB. περὶ ἀρχῶν, de principiis (sc. rerum oder — minder wahrscheinlich nach damaligem Sprachgebrauche — fidei), der erste Versuch einer systematischen Entwickelung der Glaubenslehre, welches Werk uns aber, einige große griechische Fragmente (die Hälfte des 3ten und den größeren Theil des 4ten Buchs) ausgenommen, nur in der keineswegs hinlänglich zuverlässigen lateinischen Uebertragung Rufins geblie-

---

überdies auch um so unglaubhafter, da Epiphanius selbst l. l. cap. 1. die christliche Festigkeit des Origenes in solchem früheren Falle zu berichten nicht umhin gekonnt hatte.

1) Leider sind aber die vier Briefe des Origenes an den Kaiser und seine Gemahlin nicht auf uns gekommen.

den ist [1]); und sodann die im J. 247 (s. Euseb. h. e. VI, 36.) und zwar eigentlich nur auf Verlangen des Freundes Ambrosius geschriebenen höchst lehrreichen 8 BB. contra Celsum (§. 29.). Die Stromata des Origenes (10 BB.), welche auch, wie jenes erstere Werk, aus einer ziemlich frühen Zeit herrühren, sind verloren gegangen. Besonders in Schriften dieser Art, hauptsächlich in dem unreifen Erzeugnisse de principiis, ließ sich Origenes allerdings zu sehr von seinem speculativen, spiritualisirenden System beherrschen; wiewohl er doch immer die göttlichen Dinge mit Ehrfurcht betrachtet, und zu ihrem Verständnisse neben dem eifrigen Studium der Schrift vor Allem das Gebet empfiehlt (s. die schöne Epist. ad Gregor. Thaum. c. 3.). — Er entwickelte die Grundprincipien seines speculativen Systems [2]), das zum Theil schon Clemens vorbereitet hatte [3]), besonders in dem Streben, die Kirchenlehre vergeistigend gegen die Einwendungen der griechischen Philosophen und der Gnostiker zu vertheidigen. Aus der Lehre von Gott suchte er daher Alles, was ihm als Anthropomorphismus erschien, zu entfernen, und erörterte die mit metaphysischer Schärfe aufgefaßte Idee von Gott als einem Geiste [4]). Die Schöpfung aus nichts behauptete er mit der Kirchenlehre (s. ob. §. 53. Schlußanm.), indem er damit nur dies sagen wollte, daß Gottes Wille und Macht der Grund von allem Daseyn sei, und die Schöpfung nicht bedingt durch einen präexistirenden Stoff; hingegen einen Anfang der Schöpfung in der Zeit leugnete er, weil sich bei Gott kein Anfang des Handelns und der mittheilenden Liebe denken lasse [5]).

1) Rufinus hat die Schrift des Origenes stellenweise nach dem herrschenden Lehrbegriffe seiner Zeit verändert. — (Origenes de principiis. Primum separatim edidit cet. R. Redepenning. Lips. 1836. 8. — K. F. Schnitzer Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissensch. Ein Wiederherstellungsversuch. Stuttg. 1836.)

2) S. Genaueres hierüber und über die ganze Origenianische Richtung und Theologie in G. Thomasius: Origenes. Ein Beitr. zur Dogmengesch. des 3ten Jahrh. Nürnb. 1837.)

3) Namentlich auch in schon entschieden aufkeimender Hinneigung zu der für Origenes charakteristischen Lehre von der Apokatastasis (Strom. VII. p. 835.; Adumbr. in 1 Joh. 2, 2. p. 1009. ed. P.).

4) Diese Erörterungen wandte er sodann auch auf die menschliche Seele an (vgl. S. 274.).

5) Origenes trug so auf die Welt über, was nur in Betreff des ewigen Sohnes zu behaupten ist, daß Gott von Ewigkeit mittheilend lieben mußte.

In gleichem Streben, Alles möglichst zu vergeistigen, modificirte er auch die Kirchenlehre von der Auferstehung des Leibes (vgl. die Fragmente seiner BB. de resurrectione), sowie er dabei auch allen Chiliasmus verwarf (§. 55.). Den Mittelpunkt seines ganzen speculativen Systems aber bildete seine Theodicee. Die Annahme einer ursprünglichen Verschiedenheit der Anlagen und Kräfte der vernünftigen Wesen, meinte er, widerstreite der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe. Vielmehr sei, lehrte er, die bestimmte Anzahl aus Gott von Ewigkeit her emanirter geistiger Wesen — eine bestimmte Anzahl, weil kein Bewußtseyn, auch nicht das göttliche, eine unendliche Reihe von Dingen umfassen könne; und von Ewigkeit her emanirt, eben wegen der Anfangslosigkeit der göttlichen Liebe — ursprünglich auf gleiche Weise mit Gott verwandt gewesen; als sie sich aber vermöge ihres freien Willens verschiedentlich von Gott entfernten — von Gott, der allein seinem Wesen nach gut ist, sie, die geschaffenen Wesen, die nur gut seyn konnten in der Gemeinschaft mit Gott —, so entstand ein sich immer weiter entwickelnder Keim des Bösen, und durch die verschiedenen Weisen der Entfernung von Gott, nach dem verschiedenen Grade des sich äußernden Bösen, auch eine gerechte Mannichfaltigkeit in den Lagen und Verhältnissen der Geister. Eine Folge des Falls der präexistirenden Geister war die Erschaffung der materiellen Körperwelt, worin die für ein rein geistiges Leben nicht mehr fähigen Wesen, jedes in der seinem Falle angemessenen Lage, (nach de princ. die am tiefsten gesunkenen in Thierkörpern, welche Meinung Origenes aber später verworfen hat), im Kampfe mit einem fremdartigen Stoffe sich wieder hinaufwinden sollen. Das Ziel des Weltlaufs ist die Wiedervereinigung der gefallenen Wesen mit Gott, ἀποκατάστασις, das Aufhören alles Bösen und aller Strafe. Dazu ist das Mittel die Erlösung durch Christus, der seinen erlösenden Einfluß auf alle Arten der gefallenen Wesen verbreitet (und deshalb — aber nur nach de princ. — auch auf verschiedenen Stufen der Geisterwelt für die gefallenen Geister leiden mußte). Wenn nun aber auch durch die endliche Apokatastasis das Böse für diesen Standpunkt der Schöpfungsentwickelung ganz besiegt werden wird, so wird doch (nach einer Verwechselung der Begriffe Möglichkeit und Nothwendigkeit des Bösen in den Geschöpfen, von der es ungewiß ist, ob sie Orig. blos in früherer Zeit hegte) in einer künftigen Periode das Böse von neuem aus-

brechen, und neue Veranstaltungen Gottes zur Heilung desselben veranlassen. So ein beständiger Wechsel von Entfernung von und Rückkehr zu der Einheit. [1])

Die exegetischen Schriften des Origenes sind theils kürzere Scholien, σημειώσεις [2]); theils nach und nach, schon seit der letzten Zeit seines Lebens zu Alexandrien abgefaßte Commentare oder τόμοι, vornehmlich über das N. T., namentlich Ev. Joh., Matth. und Römerbrief, der letztere jedoch nur noch lateinisch; theils praktische Auslegungen, Homilieen, — seit 245 aufgezeichnet (Euseb. h. e. VI, 36.), — besonders über fast das ganze A. T., die uns aber, so viele wir noch haben, meist auch nur lateinisch geblieben sind [3]). Er ging, seit seinem Mannesalter wenigstens, wie, obwohl minder consequent, auch schon

1) Wenn übrigens Origenes in der im Obigen angedeuteten Weise die Grundprincipien seines speculativen Systems entwickelte: so kann als die Grundlage dieses seines und überhaupt des Alexandrinischen Spiritualismus nur die Origenistische und überhaupt Alexandrinische Anthropologie erscheinen, gewissermaßen eine Vorläuferin des die menschliche Kraft vergötternden Pelagianismus. Während nehmlich in den ersten 3 Jahrhh. von allen Seiten anerkannt ward, daß die menschliche Natur jetzt nicht mehr in ihrem ursprünglichen Zustande, sondern ihre ursprüngliche Gottverwandtschaft durch etwas Fremdartiges getrübt sei, in Folge der ersten Sünde: so zeigen sich doch schon jetzt, wiewohl noch ohne schroffe Opposition, die Keime zweier entgegengesetzten Richtungen, deren eine — die nordafrikanische — vorzugsweise die Verderbniß der menschlichen Natur und die Nothwendigkeit einer Aenderung durch die Gnade, die andere — die Alexandrinische — die freie Selbstbestimmung des Menschen recht hervorzuheben strebte. Bei Clemens vornehmlich tritt, dem Gnosticismus gegenüber und dessen Satzungen von der Unterwerfung unter die Herrschaft der Hyle durch die Natur, die Lehre von der unverlierbaren menschlichen Freiheit so in den Vordergrund, daß die von der menschlichen Verderbniß ihm fast verschwand, wenigstens nur Lehre von menschlicher Unvollkommenheit ward. Origenes sodann redet zwar ernstlich von einer Verderbniß der menschlichen Natur, aber im Grunde doch nur, insofern er in den Menschen gefallene himmlische Wesen sah. Zur Ableitung aller geistigen Verschiedenheit aus der Verschiedenheit der Willensrichtungen mußte ihm die Lehre vom freien Willen Grundlehre seyn, wiewohl bei seiner Annahme der Gemeinschaft mit Gott als einziger Quelle des Guten doch ihm auch die Lehre von der Gnade nothwendig war.

2) Hierher gehört gewissermaßen auch seine Hebraicorum nominum S. Script. et mensurarum interpretatio.

3) Vgl. J. A. Karsten Diss. de Origene oratore sacro. Groning. 1824.

Clemens, von dem hermeneutischen Grundsatze aus [1]), der höchste Zweck der Exegese sei, in den Geist der Schrift einzudringen, die beseelenden Grundwahrheiten der Bibel aufzufinden, aus welchen Alles sein Licht erhalte, und das nothwendige Mittel dazu sei die Geistesgemeinschaft mit dem Erlöser, der Seele der heil. Schrift (vgl. S. 269. Anm. 2.). Dabei aber verfehlte Origenes doch den richtigen Weg im Einzelnen. Zwar vernachlässigte er keineswegs die Hülfsmittel zur buchstäblichen Erklärung; vielmehr wandte er die mühsamste Arbeit an, gerade um den Buchstaben der Schrift recht zu verstehen, lernte in seinem männlichen Alter noch das Hebräische, und ist als der Urheber einer gelehrten und wissenschaftlichen Exegese zu betrachten. Anstatt aber nun durchaus den Geist nur aus dem Buchstaben abzuleiten, brauchte er den Buchstaben häufig nur als Hülle für fremdartige Ideen. Wie im Menschen (nach Platonischer Dreitheilung der menschlichen Natur) σῶμα, ψυχή und πνεῦμα, so unterscheidet er in jeder Stelle der Schrift einen dreifachen (wirklichen) Sinn, einen buchstäblichen, moralischen und mystischen. Der erste gibt den geschichtlichen Buchstaben, der zweite die sittliche Anwendung, der dritte die Offenbarung der höchsten speculativen Wahrheit, die sich auf Gott und die Geisterwelt bezieht, welcher letztere Sinn (als das εὐαγγέλιον πνευματικόν, entgegengesetzt dem εὐαγγ. αἰσθητόν) eben nur durch eine geistige Gemeinschaft mit Christo, nur den πνευματικῶς χριστιανίζοντες, den γνωστικοῖς des Clemens, geöffnet wird [2]). Zwar suchte nun Origenes im Ganzen auch die Wahrheit des Buchstabens, des σαρκικόν in der h. Schrift, festzuhalten; indeß fand er doch, besonders im A. T., als dessen höchste beseelende Idee er übrigens auch Christum erkannte, gar Manches, was er mit seiner philosophischen Idee durchaus nicht vereinigen konnte, und hier, meinte er nun, sei der Buchstabe ganz aufzugeben und nur eine mythische Einkleidung, von Gott gebraucht, um die Menschen zur Erforschung des tieferen Sinnes anzureizen. Ja diesen Grundsatz wandte er zuweilen selbst auf das N. T. und sein Historisches an; und wo dies auch nicht geradezu geschah, so verließ

1) Ueber s. hermeneut. Principien vgl. m. Comm. de schola Alex. P. II. p. 57—81, und C. R. Hagenbach Obss. circa Origenis methodum interpretandae S. S. Bas. 1823.

2) Beispiele moralischer und mystischer Auslegung s. in m. Comm. de schola Alex. P. II. p. 74 sqq.

er doch allzuhäufig auch im N. T. den einfachen buchstäblichen Sinn, um einem vermeintlich höheren, wirklich aber verflachenden, ja zum Theil absurden [1]), zu folgen. Durch ein solches Allegorisiren, so verschieden es auch noch von der grenzenlosen Willkührlichkeit der Gnostiker war, und so tiefe Ehrfurcht Origenes auch vor der h. Schrift hegen mochte, konnte natürlich aller Willkühr in der Bibelauslegung der Weg gebahnt, und ein grundverderblicher Idealismus in der Religion erzeugt werden.

Die exegetisch-kritischen Arbeiten des Origenes endlich, zu welchen auch seine um 240 geschriebene Epistola ad Africanum in Betreff der Geschichte von der Susanna gehört (vgl. §. 58, 1, c.), bestehen vornehmlich in dem, hauptsächlich zur Erleichterung der Polemik gegen die Juden unternommenen, großen alttestamentlichen Werke der Hexapla, welches er unter Maximinus Thrax in Cappadocien vollendete, nachdem seine Ausarbeitung ihn 27 Jahre beschäftigt hatte. Er stellte nehmlich darin, in sechs Columnen, den hebräischen Text des A. T. mit griechischen und hebräischen Buchstaben, sodann die griechische Uebersetzung des Aquila und die des Symmachus, die Alexandrin. Version und die des Theodotion (diese vier allein — Euseb. h. e. VI, 16. — Tetrapla), und bei einigen biblischen Büchern noch zwei oder drei alte griechische Uebersetzungen (Octapla, Enneapla) zusammen, und bemerkte am Rande durch die kritischen Zeichen des Obelos und Asteriskos, wo in der Alexandrin. Version entweder mehr oder weniger, als im hebr. Texte, enthalten war [2]). — Auch mit Berichtigung des neutestamentl. Textes hat sich Origenes eifrig beschäftigt [3]); etwas Schriftliches darüber von ihm selbst ist aber nicht vorhanden [4]).

---

1) So deutet er z. B. T. XV. in Matth. c. 14. die Worte Matth. 20, 6. 7. auf die Präexistenz der Seelen.

2) Von dieser Arbeit des Origenes wurde wegen ihrer Größe nie eine ganz neue Abschrift gemacht. In Tyrus, wo sie vollendet worden, blieb sie bis ins 4te Jahrh., hierauf kam sie nach Cäsarea, und erst im 7ten Jahrh. scheint sie daselbst durch die Saracenen zu Grunde gegangen zu seyn. Die Fragmente sind gesammelt von B. de Montfaucon. Par. 1713. 2 Voll. f.; auszüglich von C. F. Bahrdt. Lub. 1769 sq. 2 Voll. 8. Vgl. auch Codex syriaco-hexaplaris, edirt von M. Norberg. Londini Goth. 1787. 4. und von H. Middeldorpf. Berolini 1835. 2 Partes. 4.

3) Vgl. m. Einl. ins N. T. §. 21. S. 115 f.

4) Die ganze kritische Arbeit des Origenes hat leider für die Theologie keine Frucht gehabt; die alttestamentliche, weil nach Origenes durch Abschrei-

Außer den schon angeführten Schriften haben wir von Origenes auch noch die beiden kleineren praktischen de oratione und exhortatio ad martyrium; erstere eine ums J. 233 verfaßte Darlegung der Nothwendigkeit und des Nutzens des Gebetes, besonders im Gegensatz gegen eine mystische Secte von Gnostikern, nebst einer Erklärung des Vater unser; letztere eine unter Maximinus Thrax für zwei um des christlichen Bekenntnisses willen leidende Freunde geschriebene begeisterte Darstellung der Pflichtmäßigkeit des offenen mündlichen Bekenntnisses, im Gegensatz gegen heidnische Sophistereien [1]).

5. Origenes selbst war zu Alexandrien seinen Feinden erlegen. Die von ihm ausgegangene Anregung aber war zu tief, als daß sie zu Alexandrien mit seiner Vertreibung, zu Cäsarea mit seinem Tode ihr Ziel hätte finden können. Die Origenistische Schule pflanzte sich sowohl in Alexandrien, als in Cäsarea fort.

Die Alexandrinische trieb einen neuen Schößling vornehmlich in dem milden, besonnenen, friedliebenden Dionysius

der und Afterkritiker die Origenianischen kritischen Zeichen und Worte mit dem Texte der LXX irgendwie und im Laufe der Zeit selbst als Basis neuer kritischen Arbeiten so rücksichts- und schonungslos vermengt wurden, daß ihr Text dadurch in eine ganz unheilbare Verwirrung gerathen ist; die neutestamentliche, weil Origenes selbst darüber nichts Schriftliches hinterlassen hat, und das Factum selbst nun nur auch hier diesen oder jenen babylonischen Hypothesenthurmbau mit hat fördern müssen.

1) Die beste Ausgabe der Werke des Origenes (auch mit Einschluß der unächten, der Schrift contra Marcionitas s. de recta in Deum fide und der Philosophumena: cum vita auctoris et multis dissertatt.) ist die Bened.-Ausgabe von de la Rue (Ruaeus). Par. 1733 sqq. 4 Voll. fol. (Bd. 1—3, 1733—1740, von Carl —, Bd. 4, 1759. von Carl Vincenz de la R. [wovon gegenwärtig zu Berlin ein neuer Abdruck besorgt wird durch C. H. E. Lommatzsch, bis jetzt 17 Voll. 8.]). — Ueber Geschichte, Lehre und Schriften des Orig. hat P. D. Huetius gelehrte Untersuchungen angestellt in seinen Origeniana (vor der Huetischen Ausg. der Commentare des Orig. Rothomag. 1668. u. öfter, 2 Voll. fol., und auch in der Ruäischen Ausg. Th. IV.); neuerlich über die Lehre vorzüglich G. Thomasius (s. ob. S. 275. Anm. 2.); vgl. auch über Orig. m. Comm. de schola Alex. P. I. p. 37—64.; P. II. p. 167—301., 422 sqq. u. and. O., und besonders Redepenning a. a. O. (s. ob. S. 266). — Auszüge aus verschiedenen Schriften des Orig. haben Basilius M. und Gregor v. Naz. mitgetheilt in der sogenannten Philocalia, zuerst ed. von J. Tarinus. Par. 1618., später von G. Spencer. Cantabr. 1685. 4.

Alexandrinus (s. Euseb. h. e. VI, 29. 35. 40 sqq. 44 sqq.; VII, 1. 4 sqq. 20 sqq.; Hieron. de vir. ill. c. 69., u. A.), seit 233 (als des Heraklas Nachfolger) Lehrer an der Schule, seit 248 Bischof von Alex., nach Erduldung mannichfacher Leiden in der Decischen und Valerianischen Verfolgung, unter denen er aber nicht aufgehört hatte, für seine Gemeinde oder die Kirche überhaupt zu sorgen (Euseb. h. e. VI, 40.; VII, 11.), gest. 265. In einheimischen, wie auswärtigen Angelegenheiten hat er seine christliche Weisheit und Mäßigung bewiesen. Die in Betreff des Chiliasmus entstandene Spaltung in seinem Kirchsprengel wußte er mit großem Geschick, wenn auch wohl ohne die rechte positive Bestimmtheit in diesem Schrifterkenntnißstücke, beizulegen (§. 55.), und er schrieb nachher auf diese Veranlassung sein Buch *περὶ ἐπαγγελιῶν* (über die göttlichen Verheißungen). Als Novatian sich an ihn wandte, so erklärte er sich zwar gegen ihn, aber mit großer Milde (Euseb. VI, 45.; vgl. §. 34.). Auch beim Streite über die Taufe der Häretiker (§. 39.) strebte er, wenn gleich nicht partheilos, durch Milde beide Partheien zu vereinigen. Gegen Sabellius hatte er, nach dem Vorgange von Origenes, (der dabei ja selbst die Worte *ἑτερότης οὐσίας* und *ἑτερότης ὑποστάσεως* nicht unterschieden [1])), die persönliche Unterscheidung zwischen dem Vater und Sohne bestimmt hervorgehoben; er aber in der Polemik war noch weiter gegangen, als sein Lehrer, indem er die göttlichen Hypostasen (selbst in Betreff des Prädicats der Ewigkeit) so scharf von einander trennte, daß seine Ausdrucksweise Anderen, namentlich dem gleichzeitigen Bischof Dionysius von Rom, als die wahre Gottheit Christi aufhebend mit Recht verwerflich erschien [2]). Doch Dionysius v. Alex. schämte sich nicht, von dem gleichnamigen Römer das Richtscheid kirchlicher Rechtgläubigkeit zu recipiren, und durch eine Erklärung (*ἔλεγχος καὶ ἀπολογία*), welche die anstößigen Ausdrücke im

---

1) Vgl. ob. die Schlußanm. zu §. 56. S. 246. Die eignen Stellen des Origenes über die Trinität, mit dem Ergebniß der Annahme dreier ewigen göttlichen Persönlichkeiten — *ὑποστάσεις* oder *οὐσίαι* — von verschiedener Würde (vgl. §. 82.), s. in m. Comm. de schola Alex. P. II. p. 197—211.

2) Dionysius von Alex. hatte dabei eigentlich ganz Arianische Stichworte gebraucht (*ποίημα καὶ γενητός, ξένος κατ' οὐσίαν τοῦ πατρός, ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν* u. s. w.). S. die Stellen in m. Comm. de sch. Alex. P. II. p. 315. u. vgl. oben Schlußanm. zu §. 56. S. 246.

Grunde zurücknahm ¹), hinderte er den Ausbruch eines Streits (s. Athanas. de sententia Dionysii). Am Ende seines Lebens wurde er noch veranlaßt, auch gegen Paulus von Samosata sich zu erklären (Euseb. h. e. VII, 27.). Von den vielen theils dogmatischen (de natura) und dogmatisch-polemischen, theils exegetischen Schriften und den Briefen des Dion. (letzterer großentheils bei Euseb. h. e. VI. VII.) ²) haben wir blos noch Fragmente ³).

Aus der Schule des Origenes zu Cäsarea gingen im 3ten Jahrh. vorzüglich zwei merkwürdige Männer hervor:

Gregorius Thaumaturgus, eigentlich Theodorus, welcher, als heidnischer Jüngling nach Cäsarea gekommen, um sich nach der Rechtsschule Berytus zu begeben, in Cäsarea, ganz durch Origenes hingenommen, Christ wurde und unter Origenes mit dem größten Eifer der Theologie sich ergab, später, 241, Bischof zu Neocäsarea ward, und sich sowohl durch seine gesegnete Wirksamkeit zur Ausbreitung des Christenthums, als auch durch Schriften auszeichnete, von welchen aber nur sehr wenige (vornehmlich ein Panegyricus ad Origenem und eine Metaphrasis in Ecclesiastem; auch der canonische Brief über Kirchenzucht, vgl. S. 151.) zu uns gelangt sind; gest. 270 ⁴).

Sodann der Presbyter Pamphilus zu Cäsarea, der daselbst eine berühmte Bibliothek gründete, oder vielmehr die von Origenes dort bereits gegründete wesentlich mehrte, eifrig zur Vervielfältigung und Verbreitung der Abschriften der h. Schrift (besonders unter den Laien) wirkte, und außer manchen verlornen

---

1) In Routh Reliqu. s. III, 194.; auch bei Galland. III, 495. (Demgemäß spricht er sich auch in einem Fragment bei Athanas. de decr. syn. Nic. 25. dahin aus: ἡ τοῦ υἱοῦ οὐσία οὐκ ἐκ μὴ ὄντων ἐπεισήχθη, ἀλλὰ ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἔφυ, ἀπαύγασμα, ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας.).

2) Zu den Briefen des D. gehören auch die s. g. ἐπιστολὴ κανονικὴ über die Kirchensdisciplin u. dgl. an einen Bischof Basilides in Pentapolis (abgedruckt in Routh Reliqu. sacrae T. II.; vgl. S. 151.) und die ἐπιστολαὶ ἑορταστικαί, libelli paschales (Euseb. h. e. VII, 20.), welche die Alex. Bischöfe zur Anzeige der nächsten Osterfeier für die ägyptischen Gemeinden zu erlassen (vgl. §. 78.), und worin sie zugleich dogmatische oder praktische Gegenstände abzuhandeln pflegten.

3) Sie sind edirt worden von Sim. de Magistris. Rom. 1797. fol.

4) Sein Leben hat Gregorius Nyssenus beschrieben. — Opp. una cum vita ed. G. Vossius. Mog. 1604. 4.

alttestamentlichen Commentarien noch im Kerker eine Vertheidigung des Origenes, apologia pro Origene, (in 5 BB., wozu sein Freund Eusebius [1]) das 6te fügte) geschrieben hat [2]); gest. 309 als Märtyrer.

Während uns so eine Reihe berühmter Schüler und Verehrer des Origenes entgegentritt, so hatte auf der anderen Seite das Eigenthümliche und Unkirchliche in der Origenistischen Richtung und Lehre [3]) natürlich auch einen Gegensatz hervorrufen müssen. Dieser aber äußerte sich mehr oder minder unbestimmt, oder blos persönlich und übertreibend, bis als erklärter Gegner des Origenes und seiner Schule Methodius auftrat, Bischof von Olympus und sodann von Tyrus (Verfasser eines ascetischen Symposion X virginum, gest. wahrscheinlich um 310 als Märtyrer), der in seinen Schriften περὶ ἀναστάσεως und περὶ τῶν γενητῶν (Fragmente von denselben s. bei Epiphan. haer. 64. und Phot. cod. 235. 236.) des Origenes Lehre von Weltentwicklung und Auferstehung angriff, ein Vorbote noch ernsterer Angriffe.

§. 60.

Antiochenische Schule.

F. Münter Comm. de schola Antiochena. Hafn. 1811. (deutsch in Stäudlin's und Tzschirner's Kirchenhistor. Archiv. Bd. I. St. 1. S. 1 ff.).

Am Schlusse dieser Periode — eine Weissagung neuer kaum erst vorbereiteter kirchlicher Zukunft und kaum noch geahneten inneren Kampfes — keimte noch eine andere theologische Schule auf, die aber erst im Laufe des 4ten Jahrh. ihre rechte Ausbildung erhielt, die Schule zu Antiochien, begründet zu Ende des 3ten Jahrh. durch den gelehrten Presbyter Dorotheus (um 290; s. Euseb. h. e. VII, 32.) und den alt- und neutesta-

1) Er heißt ja vom Freunde Eusebius Pamphili.

2) Griech. Fragmente davon bei Phot. cod. 118.; das erste Buch haben wir in Rufins Uebersetzung.

3) Ist doch vielleicht selbst bis auf Origenes ein Mann zurückzuführen, der geradezu unter den Häretikern angeführt zu werden pflegt: Hierakas, ein ägyptischer Asket zu Leontopolis am Ende des 3ten Jahrh., im höchsten Alter, bis zuletzt lebenskräftig, gestorben, von Gewerbe ein Kalligraph, der allegorisirende Bibel-Commentare in hellenischer und koptischer Sprache, auch viele Kirchenlieder verfaßt hat, übrigens die Ehe verwarf und pelagianisirender (daß die Theilnahme am Himmelreiche Folge des sittlichen Kampfes, und daher zarten Kindern verschlossen sei) und antitrinitarischer Irrthümer bezüchtigt wird. (Neander K. G. 1, 3. S. 1217 ff.).

mentlichen Kritiker[1]) Lucianus (Hieron. Catal. s. v.; letzterer gest. 312 zu Nikomedien als Märtyrer unter Maximinus; s. Euseb. h. e. IX, 6.); ausgezeichnet durch ihre allem willkührlichen Allegorisiren entgegengesetzten Grundsätze einer grammatisch historischen Exegese, in ihrer lehrhaften grammatischen Nüchternheit aber doch zugleich die fruchtbare Mutter unversiegbarer Beschränktheit und Seichtheit.

Ueber die weitere Geschichte dieser Schule vgl. unten §. 81. und besonders §. 87.

1) Es rührten ja von ihm und dem ungefähr gleichzeitigen ägyptischen Bischof Hesychius Recensionen der alttestamentlichen LXX und des N. T. her (Hieronym. praef. in IV evv. ad Damasum).

Zweite Periode.

Die christliche Kirche vom Ende der Diocletianischen Verfolgung bis auf Gregor den Großen, J. 311—590.

Erster Abschnitt.

Ausbreitung des Christenthums und Ankämpfung gegen dasselbe.

Erstes Capitel.

Innerhalb des römischen Reichs.

Vgl.

J. G. Hoffmann Ruina superstitionis paganae. Vit. 1738. 4.

H. G. Tzschirner Der Fall des Heidenth., herausg. von Niedner. Th. I. Lpz. 1829. — [1]).

§. 61.

Zur Zeit Constantins des Großen, unter und unmittelbar nach ihm.

S. Euseb. h. e. lib. IX. X. und de vita Constantini.

Durch das Friedensedict des noch 311 gestorbenen Galerius war selbst den gewaltsamen Maaßregeln des Maximinus gegen die Christen, des einzigen unter den Regenten des römischen Reichs, der noch ein heftiger Feind des Christenthums war [2]),

1) Ed. Gibbon (gest. 1794) in seiner wichtigen History of the decline and fall of the roman empire steht ganz auf dem heidnischen Standpunkte eines Eunapius und Zosimus (§. 64, 1.).

2) Eines Menschen — beiläufig —, der täglich einen Eimer Wein und 40 Pfund Fleisch zu genießen pflegte.

ein unwillkommenes Ziel gesetzt. Zwar gab bald darauf der Kaiser der erwünschten und von ihm selbst veranlaßten Bitte angesehener Städte um Ausschließung der Christen aus ihren Mauern nach, und machte dies durch eherne Tafeln an Säulen allenthalben bekannt (Euseb. h. e. IX, 7. 9.); er untersagte von neuem den Christen den Kirchbau, verbot die Privatversammlungen, strafte die Bekenner so empfindlich als möglich an Leib, Gut und Ehre, selbst Einzelne (Bisch. Petrus v. Aler. u. A.) noch am Leben (Euseb. h. e. IX, 6.) [1]), und wandte auch mancherlei Kunstgriffe an, um durch Prunk der heidnischen Priester, wie aller Orten durch kaiserliche Publication der schändlichsten Verleumdungen gegen die Christen [2]), das Heidenthum recht empor zu bringen; ja er ließ sogenannte Acta Pilati (einen Bericht des Pilatus über Christus und die boshaftesten Schmähungen enthaltende, erdichtete Urkunden) [3]) selbst zum Leseunterricht und Auswendiglernen in allen Schulen gebrauchen (Euseb. h. e. IX, 5.). Aber nicht nur konnten Maximins feindselige Machinationen an sich dauernd um so weniger den Christen schaden, da — als hätte der höchste Richter sich sichtlich strafend aufgemacht — gerade sein Land fast ununterbrochen durch Hunger, Pest, Krieg verwüstet wurde, Calamitäten, unter denen die christliche Selbstverleugnung und Liebe besonders leuchtend hervorstrahlte (Euseb. h. e. IX, 8.); sondern schon war ja auch im Westen der Kaiser aufgetreten, durch welchen die christliche Kirche im ganzen römischen Reiche in eine neue günstige Lage kam.

Constantinus, nach dem Tode und Willen seines Vaters Constantius Chlorus, der immer den Christen Gunst und den standhaften vorzügliche erwiesen hatte, „weil sie, treu gegen ihren Gott, auch ihrem Kaiser treu seyn würden", 306 von dem Heere in Britannien zum Augustus ausgerufen, hatte

---

1) Sie sind als Märtyrer zu betrachten nicht mehr der beendigten allgemeinen Diocletianischen Verfolgung (vgl. S. 120.), sondern einer partiellen Maximinischen.

2) Ein kaiserlicher Beamter zu Damascus z. B. hatte von einigen feilen Dirnen die schändlichsten Aussagen gegen die christlichen Gottesdienste erzwungen; sie wurden ad acta genommen, und auf kaiserl. Befehl allenthalben angeschlagen; der Beamte aber endete bald in Selbstmord (Euseb. h. e. IX, 5. 6.).

3) Zu unterscheiden von den S. 52. angeführten Schriften.

schon von seinem Vater Milde gegen jede Religion und eine gewisse Zuneigung zum Christenthum geerbt. Diese Zuneigung ward auf seinem Zuge (312) gegen den Tyrannen Maxentius in Rom, den abergläubischen Anhänger der heidnischen Sacra (S. 120.), durch eine außerordentliche Begebenheit, durch das himmlische Zeichen entschieden, das ihn im Kreuze Christi das Heil erkennen ließ; eine Begebenheit, von welcher es zwar immerhin nicht ganz gewiß seyn mag, wie in allem Einzelnen sie vorging[1]), deren wesentliche Wahrheit aber[2]) nicht blos durch den glaubhaften Hauptzeugen Eusebius, sondern durch ein wenigstens dreifaches Zeugniß fest beglaubigt ist, und um so gesicherter steht, da Constantin selbst der ursprünglichen Erdichtung vernünftigerweise gar nicht beschuldigt werden kann, weder einer Erdichtung zur Zeit des Zuges selbst, um den Muth der Soldaten anzufeuern, — weil unter seinen Truppen so viele Heiden waren, daß nach Libanius er gesiegt haben soll, weil seine Legionen den Göttern geopfert hätten —, noch einer späteren, um sich ein besonderes Ansehen zu geben, — weil er ja nirgends des Vorfalles öffentlich gedenkt, weil ferner man nicht befugt ist, ihn bei seiner Privatmittheilung des Meineids zu bezüchtigen (s. Anm. 1.), und weil der eine der Berichte (der frühste des Lactanz) auch von der späteren Erzählung des Kaisers selbst ganz unabhängig war. Die Begebenheit hatte zur Folge, daß Con-

1) Lactantius (de mortt. persecutor. c. 44.) erzählt, daß der Kaiser in einem Traume ermahnt worden sei, ein Kreuz (coeleste signum — das von Eusebius geschilderte) den Schilden seiner Soldaten aufprägen zu lassen; nach Rufin (hist. eccl. I, 9.) haben Engel im Traume zum Constantin das hac vince gesprochen; Eusebius referirt aus dem Munde des eidlich die Wahrheit bekräftigenden Kaisers, daß Constantin, nach der Hülfe einer höheren Macht sich sehnend, um Mittag ein am Himmel ausgebreitetes lichtes Kreuz erblickte mit der leuchtenden Ueberschrift: τούτῳ νίκα, und daß nachher dem Kaiser Christus im Traume erschien, mit dem Befehl, das Kreuz zu seiner Fahne zu machen (vit. Const. I, 27 sqq.). Man sieht, daß diese drei Berichte im Wesentlichen sich durchaus nicht widersprechen, sondern daß — sehr natürlich — nur Eusebius den Vorfall genauer erzählt, dessen Ergänzungen übrigens in dem, außer dem Eusebianischen eigentlich allein noch in Betracht kommenden, Lactanzischen Berichte selbst vorausgesetzt zu werden scheinen.

2) Sie wird freilich geleugnet u. A. in J. C. F. Manso Leben Constantins d. Gr. Breslau. 1817.

stantin die prächtige Kreuzesfahne (Labarum)[1]) verfertigen ließ, und nach errungenem Siege unter einem Kreuzeszeichen bei seiner Bildsäule auf dem Römischen Forum (Euseb. vit. Const. I, 40.; vgl. h. e. IX, 9.) offen und treu bekannte: *Τούτῳ τῷ σωτηριώδει σημείῳ, τῷ ἀληθεῖ ἐλέγχῳ τῆς ἀνδρίας, τὴν πόλιν ὑμῶν ζυγοῦ τυραννικοῦ διασωθεῖσαν ἠλευθέρωσα.* Doch konnte in Constantins Seele allerdings erst nach und nach das Christenthum den völligen Sieg über das Heidenthum gewinnen; seine Neigung ward erst ganz allmählig ein positives Bekenntniß zum Christenthum.

Noch im J. 312 erließ nun Constantin — und gewiß nicht, wenigstens durchaus nicht blos, aus einer Politik, welche bei der noch damals so großen Masse und dem Ansehen der römischen Heiden und der politischen Geltung ihrer Religion, so wie bei dem weltentsagenden Charakter des Christenthums, für sich allein sehr unpolitisch gewesen seyn würde —, mit dem Augustus Licinius in Illyricum zusammen, das erste Gesetz zu Gunsten der Christen, welches jeder Religion freien Cultus gestattete, und da man dies Gesetz zum Nachtheil der Ausbreitung des Christenthums mißdeutete, 313 das zweite (aus welchem wir erst auf den Inhalt des uns nicht erhaltenen ersten zurückschließen können), daß es jedem unbedingt frei stehen solle, die Religion, welche jeder für gut halten würde, auszuüben, und insonderheit auch vom Heidenthum zum Christenthum überzutreten (Euseb. h. e. X, 5.; Lactant. de mortt. perss. c. 48.). Jetzt mußte nothgedrungen auch der dritte Kaiser, Maximinus in Asien, ohnehin — wie bemerkt — durch Dürre, Hungersnoth und Pest erschreckt (Euseb. h. e. IX, 8.), wiederum die Anwendung gewaltsamer Mittel gegen die Christen verpönen (Euseb. IX, 9.); ja nach einem unglücklichen Kampfe mit Licinius (313) fing er selbst an, den Christen positive Zugeständnisse, die Erlaubniß zum Wiederaufbau ihrer Kirchen und zu freiem Cultus und die Erstattung der ihnen geraubten liegenden Gründe, zu gewähren)in dem Edicte bei Euseb. h. e. IX, 10.), starb jedoch bald darauf[2]).

---

1) Beschrieben von Euseb. de vit. Const. I, 31.

2) Er verschmachtete vor Hunger, während sein Fleisch durch ein geheimes Feuer verzehrt wurde, daß es von den Knochen und die Augen aus den Höhlen fielen (Euseb. h. e. IX, 10.). In der Zerrüttung seiner Sinnen rief er im Todeskampf öfters aus: „Ich war es nicht, sondern

Zwischen den nun alleinigen Herrschern Constantin und Licinius entstanden bald Grenzstreitigkeiten; nach einer (314) erlittenen Niederlage blieb Licinius im Nachtheil, und von jetzt ab änderte er sein Verfahren gegen die Christen. Er sah in ihnen geheime Freunde Constantins, lieh den Einflüsterungen der heidnischen Priester ein williges Ohr, und beschimpfte, drückte und quälte die Christen mannichfach, so daß selbst Märtyrerblut von neuem floß (Euseb. h. e. X, 8.; vit. Const. I, 51 sqq.; II, 1 sq.). Der neu bevorstehende Krieg nahm je mehr und mehr den Charakter eines Religionskrieges an. Licinius glaubte sich berufen, die Verehrung der alten Götter im Reiche wieder herzustellen, Constantin, dem Christenthume den Sieg zu verschaffen; während jener vor der Schlacht feierlichst den Göttern opferte, und Vertilgung ihrer Feinde, der Christen, gelobte, machte dieser die Kreuzesfahne zu seinem Panier (Euseb. vit. Const. II, 4 sqq. 16.). Constantin siegte, und siegte wieder (l. l. c. 17.), und wurde so 323 Herr des ganzen römischen Reichs [1]).

Seit diesem Zeitpunkte war der Kaiser von der Wahrheit des Christenthums und der Nichtigkeit des Heidenthums vollständig überzeugt, und er versuchte nun auch Alles, seine Unterthanen in dem Bekenntnisse Christi zu vereinigen. Wie er aber bis dahin Toleranz gegen das Heidenthum geübt hatte, namentlich in einem Gesetze von 319, wodurch er den öffentlichen heidnischen Cultus erlaubte (Cod. Theodos. L. IX. Tit. 16. c. 1. 2.), so auch ferner, nur natürlich hinfort nicht mehr in einem solchen Grade, daß, wie er 321 (Cod. Theodos. X, 10, 1.) in manchen Fällen selbst noch die Anstellung der (doch schon 319 von ihm für superstitio erklärten) haruspicia befahl, die Toleranz in Synkretismus ausgeartet wäre. Diese Grundsätze der Toleranz, jetzt verbunden mit einem entschiedenen Bekenntnisse zum Christenthume, erkennen wir besonders in der Proclamation, welche

---

Andere haben es gethan" (Lactant. de mortt. perss. c. 49.). Endlich erkannte und bekannte er seine Schuld (Euseb. l. l.), und rief Christum um Erbarmen an (Lact. l. l.). So starb er [1 Cor. 11, 32.] Er ward für einen Feind des Staats erklärt, und sein Geschlecht und Anhang ausgerottet (Euseb. l. l. c. 11.).

1) Den Licinius ließ er, unedel genug, nun hinrichten (Euseb. vit. Const. II, 18.), und in späterem Argwohn selbst dessen Sohn, seinen eignen Neffen.

er, als er Herr von Asien geworden war, dorthin erließ (Euseb. vit. Const. II, 48 sqq.). Nur bei ganz besonderen Veranlassungen [1]), wenn ein Tempeldienst, wie in Phönizien, mit abscheulichen Ausschweifungen, oder, wie in anderen Gegenden, mit falscher Wunder Priesterbetrug verbunden war, befahl er anfangs die Zerstörung heidnischer Tempel (Euseb. vit. Const. III, 55 sq.), und mit vollem Recht übergab er auch die in Palästina an den heiligsten Stätten errichteten Götzentempel der Vernichtung [2]). Doch wurde in den späteren Zeiten seiner Regierung seine Entrüstung über die Greuel des Heidenthums ernstlicher und thätlicher, und in einem seiner letzten Regierungsjahre verbot er — in einem freilich wenig zur Ausführung gekommenen Gesetze — den Heiden förmlich die sacrificia publica (Euseb. vit. Const. IV, 23., und Cod. Theodos. XVI, 10, 2.). Obgleich aber Constantin so und auf alle andere Weise seinen Eifer für die christliche Kirche und mannichfach den Ernst seiner Religiosität an den Tag legte — (hätte der öfters unglaublich schwache und doch große Kaiser, der in der Leidenschaft selbst Mörder an seinem Sohne Crispus und dessen Stiefmutter hatte werden können, nur nicht so sehr des freimüthig christlichen Wortes eines durch glänzendes Wirken im Großen und Aeußeren unbestechbaren Seelsorgers im scheinbar Kleinsten und Innersten entbehrt!) —: so konnte er doch in seinem ganzen Leben keinem vollständigen christlichen Gottesdienste beiwohnen; denn erst ganz kurz vor seinem Tode, Pfingsten 337, ließ er auf einem Schlosse bei Nikomedien (vom Bischof Eusebius von Nikomedien in Gegenwart vieler anderen Bischöfe) sich taufen (Euseb. vit. Const. IV, 61 sqq.). Er meinte es wohl aufrichtig, wenn er dabei bekannte, daß er von nun an, wenn ihm Gott das Leben schenkte, sich Gottes würdige Gesetze des Lebens geben werde (l. l. c. 62.). Nach der Taufe wollte er seinen kaiserlichen Mantel nicht mehr tragen, sondern behielt die weißen Taufkleider an, und verschied sehr bald darauf, noch vor Verlauf des Festes, in gläubiger Zuversicht auf das göttliche Erbarmen, in seinem 65sten Jahre.

---

1) So manche einzelne Denkmäler der Kunst aus heidnischen Tempeln freilich wurden zur Ausschmückung der Residenz gebraucht (Euseb. vit. Const III, 54.).

2) Seitdem hieß auch Aelia Capitolina wieder Jerusalem.

Constantins Sohn, **Constantius**, seit 337 Kaiser, und allein, nach dem Tode seiner Brüder Constantin II. (gest. 340) und Constans, seit 350, gest. 361, verfuhr durchgreifender in der Unterdrückung des Heidenthums [1]). Schon 341 erklärte er in einem Gesetze (Cod. Theodos. XVI, 10, 2.): Sacrificiorum aboleatur insania, und 346, sowie ähnlich 350, 353, 356, wiederholte er dies Gesetz, den Uebertretern die Todesstrafe bestimmend und die Verschließung der Tempel gebietend. Manche heidnische Tempel, vom Kaiser Bischöfen geschenkt, wurden nun christliche Kirchen, nicht wenige aber wurden auch zerstört, und nur wichtige Denkmäler der Kunst oder der Geschichte nahm der Kaiser in Schutz. Der Kaiser strebte desto gewaltsamer das Heidenthum äußerlich zu erdrücken, je loser die Bande waren, die sein Inneres ans Evangelium knüpften.

§. 62.

Kaiser Julianus Apostata.

A. Neander Der Kaiser Julian und sein Zeitalter. Lpz. 1812.; und Dess. K. G. II, 1. (1828) S. 73—140.

Vgl. auch C. H. van Herwerden De Jul. Imp. rel. chr. hoste eodemque vindice. Lugd. B. 1827; — desgleichen G. F. Wiggers Julian der Abtrünnige, in C. F. Illgen Zeitschr. für die histor. Theol. Neue Folge. Bd. 1. St. 1. S. 115 ff.

Ein christliches Bekenntniß, wie das des Kaisers Constantius, mußte eine Reaction der noch mächtigen Heidenparthei im römischen Reiche hervorrufen. Sie erfolgte durch den Kaiser **Julianus Apostata**, unter dem das Heidenthum im römischen Reiche noch einen letzten Versuch machte, sich ein erkünsteltes Leben zu geben, um das Christenthum zu überwinden.

Julian, Constantins des Großen Neffe, der als Kind seine nächsten Verwandten als Opfer des Argwohns des Constantius hatte fallen sehen, einsam und argwöhnisch von elenden Erziehern für den geistlichen Stand gebildet, lernte bald die gegenwärtige Lage der Dinge mit einer geheimen Erbitterung anblicken, und ein von einem gehaßten Hofe ihm aufgedrungenes Christenthum konnte in seinem Herzen nicht wurzeln. Abschriften von den Reden des berühmten Christenfeindes **Libanius** (Ju-

---

1) Vgl. S. T. Rüdiger De statu et conditione paganorum sub Impp. christianis post Constantinum. Vratisl. 1825. 8.

lians späteren Lobredners) gaben seit seinem 20sten Jahre (351) zu Nikomedien seiner Gesinnung eine entschieden heidnische Richtung; die durch die erlittene gewaltsame Unterdrückung enthusiasmirte Heidenparthei suchte auf alle Weise den Julian in ihr Interesse zu ziehen, und der Glanz des phantastisch-speculativen und magischen Mysticismus der heidnischen Platoniker in Jonien ergriff einen Mann von seiner Eigenthümlichkeit weit tiefer, als eine Religion der Demuth und Selbstverleugnung, die er zwar allerdings aus dem N. T. kennen lernte, in seinem ungebrochenen Selbstgefühl aber nicht zu fassen vermochte, und deren erheucheltes äußeres Bekenntniß ihm sein Herzensheidenthum nur noch theurer machte. Erst im J. 361, von den Legionen in Gallien (zu Paris) zum Kaiser ausgerufen, legte er offen die Maske ab; während er gegen den Orient vorrückte, starb Constantius, und als alleiniger Herrscher bot nun Julian alle Kraft und Kunst zur Wiederherstellung des Heidenthums auf. Er verrichtete das kaiserliche Amt eines **Pontifex maximus** mit unerhörtem Eifer. So sparsam er in den Ausgaben für seinen Hofstaat war, so war ihm für Darbringung von Opfern doch kein Aufwand zu groß. Er ließ Hunderte von Stieren zu den Opfern schlachten, und es war seine Freude, sei es auch nur mit einem Gefolge von alten Weibern, den Priestern mit eigner kaiserlicher Hand die Opferthiere zuzuführen. Bei den heftigsten Regengüssen stand er wohl, durch ein lautes Lebehoch geehrt und geärgert, unter freiem Himmel am Altar, während alle Uebrigen unter dem Tempeldache Schutz suchten. Daneben strebte er auch innerlich das Heidenthum aus dem Christenthume zu reformiren. Er zwang die christlichen Armenanstalten und eine Art Bußdisciplin dem Heidenthum auf, und ließ — als christliche Predigt — die heidnisch-platonischen Priester im Prunkgewande dem Volke ihre mystischen Erklärungen der alten Mythen verkündigen. Das Christenthum wollte er, philosophischer Toleranz sich rühmend, und durch Geschichte und Politik gewitzigt, nicht durch blutige Verfolgung, sondern, wie er meinte, sicherer durch List untergraben. Darum gewährte er allen christlichen Partheien und Secten Duldung, damit so sie sich unter einander selbst aufrieben; darum verbot er den Christen, Schulen der Literatur zu halten und die alten Classiker ihrer Jugend zu erklären, damit sie in Unwissenheit versinken oder heidnische Lehrer gebrauchen sollten; darum erlaubte er den Juden —, deren al-

terthümliche Volksreligion er achtete —, um die Christen zu ärgern und Jesu Weissagung zu vernichten, den Wiederaufbau des Tempels zu Jerusalem. Viele Mühe und Kosten verwandte er durch seinen Statthalter Alypius zu dem letzteren Zweck; aber — dies erzählt selbst ein Heide [1]), Ammianus Marcellinus hist. XXIII, 1.; vgl. Gregor. Naz. orat. IV., Chrysost. homil. III. adv. Jud., Socrat. h. e. III, 20.; Sozom. V, 22.; Theodoret. III, 15.; Julian. ep. 25. — furchtbare Feuerkugeln und Erdbeben zerstörten dreimal wieder den angefangenen Bau, und erschrocken verließen die Juden die öde Stätte und zerstreuten sich wieder [2]). Wie am glänzendsten hier, so wurde der Uebermuth des Kaisers überall gebeugt; aber je mehr er so erfuhr, daß das Heidenthum todt war und blieb, und je mehr durch seinen eitlen Eifer er selbst dem Spotte sich aussetzte [3]), um so höher stieg seine Erbitterung gegen das Christenthum [4]), und leicht hätten die blutigen Verfolgungen in einzelnen Gegenden, die der Kaiser

---

1) Ein Schriftsteller, dessen Partheilosigkeit und Glaubwürdigkeit unantastbar ist. Vgl. Heyne Censura ingenii et hist. Amm. Marc., in Matthiae Miscell philol. I. p. 291 sqq.

2) „Cum — berichtet Ammianus — rei fortiter instaret Alypius juvaretque provinciae rector, metuendi globi flammarum prope fundamenta crebris assultibus erumpentes fecere locum exustis aliquoties operantibus inaccessum; hocque modo, elemento destinatius repellente, cessavit inceptum." Ob diese Thatsache erfolgte unter Einwirkung natürlicher oder übernatürlicher Ursachen, dürfte gleich gelten. Warum indeß warf der Berg keine Flammen aus, als er unter Titus unterminirt ward, warum nicht, als Hadrian dem Jupiter Capitolinus an derselben Stelle einen Tempel, und Omar die Moschee bauete? — Trotz jenes Ereignisses übrigens konnte 14 Jahrhunderte darnach Friedrich dem II. „als einem Julian" von d'Alembert dieselbe Zumuthung gemacht werden, an deren Ausführung Julian zu Schanden geworden war (Oeuvres posth de Fréderic. T. XIV. p. 183. ed. Berl.). Vgl. Heubner Art. Jerusalem, im Suppl.-Heft zu Büchners Concord. Halle. 1845. S. 45 f.

3) Als Julian das alte Fest des Apollo Daphnicus zu Antiochien, seiner vorzüglichsten längeren Residenz, zum ersten Male nach so langer Zeit wieder feiern ließ, hoffte er nicht wenig. Aber nur Ein Priester erschien, der eine Gans opferte. — Vgl. auch das oben schon Angeführte.

4) Er sprach dieselbe auch in seinen Schriften aus. Außer dem §. 64. erwähnten Werke hat er vornehmlich eine sarkastische Vertheidigungsschrift gegen die Schmähungen der Antiochener (Misopogon — Anspielung auf des Kaisers langen Bart), Reden und Briefe verfaßt.

nie nachdrücklich genug missbilligte [1]), in eine allgemeine übergehen können, wäre nicht Julian nach 20 Monaten einer thatenreichen Herrschaft, nach einem rastlosen vergeblichen Leben, schon 363, fast noch Jüngling, im Perserkriege gefallen. Mit seinem Todesrufe (nach einer Tradition bei Sozomen. h. e. VI, 2.; Theodoret. h. e. III, 20. [25].): „Galiläer, du hast gesiegt!" war nun das ganze mühselig aufgerichtete Werk auf einmal zunichte.

§. 63.

Seit Julian.

Seit Julian wurde die Reihe der christlichen Kaiser nicht wieder unterbrochen, und die christliche Kirche wuchs nun ungehemmt, still, aber mächtig, unter der Aegide kaiserlicher allgemeiner Toleranz.

Jovianus (gest. 364) handelte entschieden nach den weisen Grundsätzen solcher Toleranz, und auch Valentinianus I. im Occident (gest. 375) gab sogleich 364 das Gesetz, daß jeder die Religion, von der er überzeugt sei, frei solle ausüben dürfen. Unter seiner Regierung breitete sich das Christenthum durch seine innere Kraft besonders mächtig aus, und das Heidenthum sank immer tiefer, so daß er zuerst in einem Gesetze von 368 die Heiden als Pagani bezeichnen konnte, und in nicht vielen alten hohen Familien sich heidnischer Glaube und Brauch noch hielt. Sein Sohn Gratianus (gest. 383) wies zuerst unter den Kaisern den Schmuck eines Pontifex maximus zurück, obgleich er den Titel noch beibehielt, und er war es auch, der den schon von Constantius gestürzten, von Julian aber wieder hergestellten Altar der Victoria vor der Römischen Curie von neuem fortschaffen ließ (§. 64, 1.). Er beschränkte das Heidenthum mannichfach gesetzlich.

---

1) Er selbst hatte auch strenge Bestrafung der Christen angeordnet, durch welche die auf kaiserlichen Befehl bei Antiochien ausgegrabenen (weil angeblich hier störenden) Gebeine des Märtyrers Babylas mit feierlichem Gesange (Ps. 97, 7.) von neuem bestattet worden waren, und ein junger Christ Theodorus namentlich hatte um deswillen standhaft die Folter erduldet [— derselbe, der später dem Presbyter Rufinus erzählte, wie er dabei unter allem Schmerz einen Jüngling neben sich stehen gesehen, der ihm den Schweiß abtrocknete und ihn mit frischem Wasser begoß; Rufin. vers. Euseb. h. e. X, 36.].

Schärfere Maaßregeln zur Unterdrückung des heidnischen Götzendienstes wurden erst wieder unter Theodosius I. dem Großen genommen (seit 379 nach dem Tode des Valens im Orient Kaiser, und alleinigem Herrscher nach Valentinian's II. im Occident Tode 392) [1]), der zuletzt jede Art des Götzendienstes selbst dem Majestätsverbrechen gleichstellte, und seine Nachfolger (in dem seit 395 getheilten Reiche) setzten dieselben fort. Zerstörnng heidnischer Tempel ward nun christliche Sitte.

Im römischen Orient bezeichnete schon im J. 391 die Zerstörung des geheimnißvollen prächtigen Serapeion in Alexandrien, nach welcher die heidnischen Aegyptier, alter Weissagung zufolge, Versinken der Erde ins Chaos erwarteten, den gänzlichen Sturz des Heidenthums, und bereits um 423 waren alle sichtbaren Spuren desselben dort verschwunden, wenn gleich die letzten Reste, zum Theil, wie auch schon früher, in christianisirtem Gewande [2]), erst im 6ten Jahrh. ihren Untergang fanden; im Occident pflanzten sich Anhänger des Götzendienstes, ungerecht genug, das Unheil des römischen Reichs den Christen Schuld zu geben, und aus den Einfällen der Barbaren immer neuen Muth schöpfend, offen oder insgeheim bis ins 7te Jahrh. fort [3]).

§. 64.

Ankämpfung gegen das Christenthum durch Schriften der Heiden, und christliche Apologeten.

1. Die veränderte Stellung des Christenthums führte jetzt auch eine veränderte Gestalt der heidnischen Polemik mit sich. Die meisten schriftlichen Gegner des Christenthums, meist neoplatonischer Anregung folgend, statt wie früher direct das Christenthum anzugreifen, forderten nur für Christenthum und Heidenthum gleiche Anerkennung. Während neoplatonische Gegner früherhin das Christenthum von ihrem Eklekticismus ausgeschlossen hatten, so erkannten mehrere solche jetzt, durch die ver-

1) Vgl. J. H. Stuffken De Theodosii M. in rem christianam meritis. Lugd. Bat. 1828. (Vgl. auch Fléchier Hist. de Théodose le grand. Par. Nouv. ed. 1776.).

2) Ueber die Hypsistarier, sowie die Euphemiten, Coelicolae, unten §. 94. Schlußanm.

3) Vgl. A. Beugnot Hist. de la destruction du paganisme en occident. Par. 1835. 2 Voll. 8.

malige Lage des Heidenthums veranlaßt, auch das Göttliche im Christenthum an, und verlangten, Christenthum und Heidenthum als subjective Erzeugnisse des Menschengeistes auf Eine Stufe stellend, nur für das Heidenthum gleiche Rechte, weil durch die bei dem verborgenen Wesen der Religion so natürliche Mannichfaltigkeit der Religionsformen Gott ja am meisten geehrt werde [1]). So der Redner Themistius (der berühmte Paraphrast des Aristoteles, gest. 390), in den Worten, welche er bei der Feier des vom K. Jovian angetretenen Consulats zu ihm sprach, um ihn in den Grundsätzen einer Anerkennung der allgemeinen Menschenrechte und einer daraus fließenden Duldsamkeit in Beziehung auf die Religion zu bestärken, so wie in einer ähnlichen Rede an K. Valens; desgleichen auch der Staatsmann, der Praefectus urbi Qu. Aurel. Symmachus zu Ende des 4ten und im Anfang des 5ten Jahrh., in seinem, die Wiederherstellung des Altars der Victoria vor der Römischen Curie (§. 63.) bezweckenden Berichte an K. Valentinian II. vom J. 384 (Symmach. epistolar. X, 61.), worin er im Uebrigen den Kaiser auffordert, seine Privatreligion von der religio urbis zu unterscheiden, und erklärt, daß, da nun einmal die Erkenntniß der göttlichen Dinge den Menschen verschlossen sei, und auf Einem Wege man nicht zu einer so verborgenen Sache gelangen könne, man doch am besten thue, dem zu folgen, wobei sich die Väter in so vielen Jahrhunderten so wohl befunden hätten.

Indeß gab es daneben auch noch immer gehässigere Gegner des Christenthums. An ihrer Spitze erscheint der Kaiser Julianus selbst in seinen drei Büchern gegen das Christenthum, dem einzigen direct gegen das Christenthum gerichteten größeren Werke aus dieser Periode, worin er mit philosophischer Bitterkeit alle Vorwürfe gegen das Christenthum und seine Lehren und Bekenner häuft, die ihm sein bibel- und geschichtskundiger Haß des Evangeliums und ein ungebrochenes Herz und heidnischer Verstand an die Hand gab; — (wir haben bedeutende Fragmente davon in der Widerlegungsschrift des Cyrillus —); und zu ihnen gehören auch der unbekannte gleichzeitige Verfasser (wahrscheinlich ein Rhetor) des fälschlich dem Lucian

1) Und solche Polemik enthielt [und enthält] ja freilich ihr eignes Gericht. „Ein Plato, ein Socrates würde sich mit Abscheu von solchen Menschen wegwenden, die die Wahrheit nicht einmal so erkannt haben, daß sie nur eine seyn kann.“

zugeschriebenen Dialogs Philopatris, welcher eine Verspottung der Dreieinigkeitslehre und des christlichen Mönchsthums enthält [1]), und der Redner Libanius (gest. 395), der zwar in seiner an Theodosius I. gerichteten merkwürdigen Schutzrede für die Tempel (ὑπὲρ τῶν ἱερῶν) als Platoniker gemäßigt auftritt, und mitunter selbst Treffendes sagt (Zwang sei ja selbst durch christliches Religionsgesetz verpönt; das Volk besuche jetzt statt der Tempel die Kirchen, und sei doch ein heidnisches Volk nur mit christlichem Schein), sonst aber in seinen Reden häufig satyrische und boshafte Bemerkungen gegen das Christenthum macht. — Eine gehässige polemische Absicht gegen das Christenthum hatten endlich auch die Historiker Eunapius und Zosimus im 5ten Jahrh. [2]), welche nachzuweisen suchten, daß durch den Sturz der alten Götterverehrung und die Ausbreitung des Christenthums der Fall des römischen Reichs herbeigeführt worden sei [3]).

2. Die günstigere äußere Stellung des Christenthums hatte indeß Schwert und Schild der christlichen Apologeten nicht rosten gemacht, die in langer hochansehnlicher Reihe in dieser Periode hervortraten — Apologeten freilich wie von sehr ungleicher geistiger Macht und Gabe, so auch verschieden in der Unmittelbarkeit apologetischer Tendenz.

Ihre Reihe im 4ten Jahrh. eröffnet L. Cölius (Cäcilius) Lactantius Firmianus aus Italien, ein Schüler des Arnobius, dessen Eigenthümlichkeiten er ziemlich treu angenommen und bis zum Anschein manichäischer Meinungen gesteigert hat, eine Zeitlang Erzieher des Crispus (S. 290.), des unglücklichen Sohnes Constantins, und in dessen Unglück verwickelt, gest. um 330;

---

1) Der Dialog Philopatris stellt die christlichen Mönche als solche, die von dem Ausgange des Unternehmens des K. Julian nur Ungünstiges weissagten, und also an dem öffentlichen Unglück ihre Freude hätten, als Feinde des Vaterlandes dar; daher sein Name.

2) Geistige Vorgänger von Ed. Gibbon (S. 285. Anm. 1.).

3) Dieser historischen Polemik eines Zosimus und Eunapius gegen das Christenthum setzten die Christen mit Recht die Behauptung und die Erfahrung entgegen, daß das Christenthum, aufrichtig angenommen und treu geübt, allezeit nicht einen destructiven, sondern einen conservativen und recreativen Einfluß auf alle nicht sündlichen Verhältnisse äußere, daß jenes Unheil des römischen Reichs aber das natürliche Strafgericht sei für eine unendliche Reihe den Zorn Gottes provocirender widerchristlicher Thatsachen.

wegen der Schönheit seiner Sprache als Cicero christianus bezeichnet. Sein Hauptwerk [1]) ist das von ihm noch als Rhetor zu Nikomedien während der Diocletianischen Verfolgung verfaßte apologetische Werk Institutionum divinar. libb. VII, (meist Abhandlungen über das Wesen und Wirken des Christenthums) [2]), wovon er selbst auch einen Auszug (l. VI. VII.) geliefert hat. [3]) — Auf ihn folgt Eusebius Pamphili (vgl. S. 283.) [4]), der gelehrte und friedliebende, doch einer gewissen Hinneigung zum Arianismus nicht ohne Grund verdächtige Bischof von Cäsarea in Palästina, gest. 340, der Verfasser der §. 6. angeführten historischen, vornehmlich kirchenhistorischen Werke [5]), von dem wir zwei apologetische Schriften haben, welche Ein umfangreiches Ganzes bilden; nehmlich zuerst ein einleitendes Werk als Vorbereitung zum christlichen Unterricht, eine den Clementinischen Stromaten ähnliche wichtige literarische Sammlung, *Προπαρασκευὴ εὐαγγελικὴ* (Praeparatio evangelica) in 15 BB., und sodann eine ausführliche Erörterung der christlichen Lehre, *Εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις* (Demonstratio ev.) in 20, aber nur 10 erhaltenen BB. Außerdem besitzen wir von Eusebius ein apologetisches Werk contra Hieroclem; das contra Porphyrium (20—30 BB.)

---

1) Auch 2 Abhandll. von der Vorsehung sind von ihm: de ira Dei und de opificio Dei vel de formatione hominis, sowie aller Wahrscheinlichkeit nach das historische Buch (zum Erweise der Göttlichkeit des Christenthums aus dem schrecklichen Ende aller seiner kaiserlichen Verfolger) de mortibus persecutorum. — Lact. Opp. ed. J. L. Bünemann. Lips. 1739. 8.; Le Brun et Dufresnoy. Par. 1748. 2 Voll. 4.; u. A.; neuerdings auch O. F. Fritzsche. Lips. 1842. 44. 2 Voll., als der Gersdorfischen Bibliotheca patr. eccles. lat. sel. T. X. XI.

2) Vgl. H. J. Spyker De pretio institutionibus div. Lact. statuendo. Lugd. Bat. 1816.

3) Nicht ohne eine apologetische Tendenz hat auch ein Zeitgenosse des Lactantius, der auch in linguistischer Hinsicht an diesen erinnert, der spanische Presbyter Juvencus unter Constantin seine Historiae evangelicae libb. IV (hauptsächlich nach Matthäus) in latein. Hexametern verfaßt.

4) Vgl. C. G. Haenell Commentatio de Eusebio Caesareensi religionis christ. defensore. Gott. 1844.

5) Außer den §. 6. genannten noch vorhandenen kirchenhistorischen Schriften hat Eusebius noch eine *ἀρχαίων μαρτυρίων συναγωγή* in 11 BB. abgefaßt, die wir leider bis auf Fragmente (zu denen auch wohl der Anhang zum 8ten B. der Kirchengesch., de martyribus Palaestinae lib., gehören könnte) nicht mehr haben.

ist verloren gegangen [1]). — Sodann Athanasius, der größte Mann des Jahrhunderts, Bischof von Alexandrien, gest. 373, der wahrscheinlich noch als jugendlicher Diaconus sein durch Originalität, Kraft, Tiefe und Klarheit ausgezeichnetes apologetisches Doppelwerk geschrieben hat, s. *Λόγος κατὰ ἑλλήνων* und seine darauf folgende Darstellung der christlichen Lehre unter dem Titel *περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου* [2]). — Hierauf Jul. Firmicus Maternus, ein unter Constantius zum Christenthum übergetretener Heide, von dem wir ein Buch de errore profanarum religionum haben [3]). — Zuletzt noch im 4ten Jahrh. Ambrosius, der hochangesehene Bischof von Mailand, gest. 397, dessen apologetisches Wort, auch nur gelegentlich gesprochen, den Erfolg nicht verfehlen konnte, (Epist. 17. 18. ad Valentinianum), und der spanische Dichter Prudentius (um 400, adv. Sym-

---

1) Außer allen bisher angeführten Schriften haben wir überhaupt von Eusebius noch contra Marcellum libb II und de ecclesiastica theologia libb. III (diese ebenfalls gegen Marcellus; s. §. 84.), und einiges Exegetische, nehmlich *περὶ τῶν τοπικῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ* (am besten ed. von J. Clericus Onomasticon urbium et locorum S. S.; der erste Theil dieser Schrift aber, eine allgemeine Uebersicht der Geographie v. Paläst. und besonders Jerus., ist verloren), Canones sacror. evangelior. X (zum Behuf einer Harmonie der Evv.) nebst einem voraus geschickten Schreiben (die Schr. de evv. dissonantia aber ist verloren), und Fragmente von Commentarien, namentlich Comm. in Cant. Canticor., in Psalmos, in Esaiam, in Lucam (s. Montfaucon Collectio nov. patr. graecor. Par. 1707. T. I. II.). Eclogar. propheticarum de Christo libb. IV sind noch handschriftlich zu Wien, und aus einem Wiener Codex neuerlich edirt worden von Th. Gaisford. Oxon. 1842. 8. — Eine nur irgend genügende Gesammtausgabe aller Werke des Eusebius fehlt bis daher. Die besten Ausgg. der histor. Schrr. s. oben S. 18. 19. Die Praepar. ev. ed. Vigerus (nebst den Schrr. gegen Hierocles und Marcellus). Par. 1628. f., und neuerlich F. A. Heinichen. Lips. 2 Voll. 8. 1842.; die Demonstr. ev. c. not. R. Montacutii. Par. 1628. f. (ein Supplement zur letzteren Ausg. gewährt Fabricii delectus, ob. S. 125. Anm. 3.).

2) Die blühende Sprache in diesen beiden apologetischen Schriften des Athanasius im Vergleich mit seinen späteren Werken zeigt, daß erstere aus seiner Jugendzeit herrühren, wozu auch manche historische Data darin stimmen (vgl. *Λόγος* c. 9.). Man erkennt so zugleich daraus, daß der eigenthümlich fixirte Lehrbegriff des Athanasius keinesweges erst eine Frucht des Arianischen Streits war.

3) Ed. F. Münter. Havn. 1826. — Vgl. Mich. Hertz De J. Firm. Mat. Havn. 1817.

machum libb. II) [1]), insofern beide den Antrag des Symmachus (S. 296.) widerlegten [2]).

Aus dem 5ten Jahrh. gehören zu den Apologeten, von Griechen: Cyrillus, der gegen einen Julian doch auch wenigstens nicht minder, als gegen Häretiker ernst zürnende Bischof von Alexandrien, gest. 444, in seinen 10 BB. contra impium Julianum (ὑπὲρ τῆς τῶν Χριστιανῶν θρησκείας πρὸς τὰ τοῦ ἐν ἀθέοις Ἰουλιανοῦ), und der besonnene Theodoretus, Bischof von Cyrus (Kyrrhos) am Euphrat, gest. um 458, in seiner Schrift de curandis affectionibus Graecorum, ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων (ἢ εὐαγγελικῆς ἀληθείας ἐξ ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἐπίγνωσις, 12 apologetische Abhandlungen zum Erweise der Wahrheit des Christenthums aus Vergleichung des Verwandten in der griechischen Philosophie) — einer wahren Geistesmedicin —; und von Lateinern hauptsächlich der einzige Augustinus, Bischof von Hippo in Afrika, der ausgezeichnetste aller Kirchenväter, der nicht nur in seinen Briefen und anderen Schriften treffliche Winke zur Apologetik gegen die Heiden gibt, sondern auch zu diesem Zwecke, alles von ihm schon früher zur Apologetik Bemerkte zusammenfassend und gründlich verarbeitend, ein besonderes Werk, das tiefgedachte apologetische Hauptwerk aus dieser Periode und aus dem ganzen christlichen Alterthum, die Frucht vieler Jahre, de civitate Dei libb. XXII [3]), über den Ursprung und die Beschaffenheit, den Fortgang und das letzte Ziel des Staates Gottes, geschrieben hat [4]); ferner Augustins Freund und Schüler, der spanische Presbyter Paulus Orosius zu Tarraco, gest. nach 417, welcher, durch ihn bewogen, zur Widerlegung des Einwurfs der Heiden, der

---

1) Aur. Prudentii carmina rec. et expl. Th. Obbarius. Tub. 1845. 8. (voran s. vita). — Vgl. H. Middeldorpf De Prudentio et theologia Prudentiana, in C. F. Illgen Zeitschr. für die histor. Theol. II, 2. S. 127 ff.

2) Ambrosius betrachtete die Gewährung des Symmachischen Antrags von Seiten des Kaisers als eine Gutheißung des Heidenthums und eine stillschweigende Verleugnung der eignen christlichen Ueberzeugung. Das Gewissen jedes seiner Unterthanen solle der Kaiser frei lassen, aber auch sein eignes Gewissen müsse frei bleiben.

3) Cum comment. J. L. Vivis et Coquaei. Hamb. 1662. 2 Voll. 4.

4) Vgl. J. C. van Goens Disp. de Aur. Augustino apologeta sec. libb. de civ. D. Amst. 1838. 8.

zunächst auch jenes Augustinische Hauptwerk selbst veranlaßte, daß an allem öffentlichen Unglück das Christenthum schuld sei, seine bis 416 reichende **Historiarum libb. VII adversus paganos** schrieb [1]); endlich der gallische Presbyter Salvianus, gest. 484, welcher zu demselben Zweck in seinem Buche **de gubernatione Dei** das Verderben seiner Zeit und die Einfälle der Barbaren als nothwendige göttliche Strafe darstellte.

Zweites Capitel.

Außerhalb des römischen Reichs.

§. 65.

Wege der Ausbreitung des Christenthums.

Nicht blos auf die weiten Grenzen des römischen Reichs war der Kampf und Sieg um die Geltung des Christenthums in dieser Periode beschränkt. Auch an vielen Orten, in vielen Ländern, außerhalb des römischen Reichs faßte die christliche Kirche festen Fuß. Handel mit irdischen Gütern diente dabei zuweilen zur Mittheilung der ewigen. Manche asiatische und afrikanische Christen, der Diocletianischen Verfolgung auf nicht römisches Gebiet weichend, brachten das Evangelium mit sich. Mönche an den römischen Grenzen in Asien und Afrika, das Zutrauen barbarischer Horden gewinnend, wurden ihnen Prediger des Christenthums. Die Völkerwanderung, welche die irdische römische Größe stürzte [2]), bereitete durch die Berührung der barbarischen Völkerschaften mit dem römischen Reiche, durch christliche Gefangene, durch Hülfsdienste unchristlicher Völker unter den Römern u. s. w., in Europa eine neue christliche Schöpfung. Christliche Frauen, auch besonders Fürstinnen, wurden ihren heidnischen Männern und Völkern Wegweiser zu einem höheren Leben. Diese und andere mannichfache Umstände, zu denen dann das Hauptsächlichste, die Thätigkeit eigentlicher treuer Missionarien, nicht selten hinzukam, wirkten zusammen, um das Christenthum auch außerhalb der *οἰκουμένη* zu verbreiten.

---

1) Ed. Haverkamp. Lugd. B. 1738. 4., und bei Galland. T. IX. — Vgl. Th. de Mörner De Orosii vita ejusque historiarum libb. VII adv. paganos. Berol. 1844.

2) Rom selbst fiel 476 als Beute Odoacers, Königs der Heruler.

§. 66.

Asien.

1. In Persien [1]) war bis zum 4ten Jahrh. die Zahl der Christen, unter ihrem Metropolitan, dem Bischof von Seleucia und Ctesiphon, ziemlich bedeutend geworden. Jetzt aber wußten die Magier deren Glaubensverbindung mit den Römern zu benutzen, um bei dem König Sapores (Schapur) II. (310—381) sie eines geheimen politischen Einverständnisses mit dem römischen Kaiser verdächtig zu machen. Zwar empfahl K. Constantin sie brieflich (Euseb. vit. Const. IV, 9 sqq.) dem Schutze des persischen Königs; doch spätestens (da die Nachricht über eine persische Christenverfolgung 330 unsicher ist) ein zufälliger Krieg der Römer unter Constantius mit den Persern erweckte in Persien seit 343 eine langwierige und, nach mancherlei schweren Bedrückungen der Christen und erfolgter Weigerung der eingezogenen Bischöfe, den persischen Sonnendienst mitzumachen, blutige Christenverfolgung [2]). Der ehrwürdige greise Bischof Symeon von Seleucia starb freudig als der erste bischöfliche Märtyrer (343), und sein Beispiel, sowie das eines der angesehensten königl. Hofdiener, des betagten Guhsciatazades, unter dessen Pflege Sapores aufgewachsen war, und der, wie auf sein Verlangen öffentlich bekannt gemacht wurde, als Christ hingerichtet ward, erhöhten nur den Muth der Christen. Mit Symeon zugleich waren hundert andere Geistliche zum Richtplatze geführt worden, und auch so manche christliche Laien traf dies Loos (den christlichen Hofbeamten Phusik durch Ausreißung der Zunge). Noch heftiger wurde die Verfolgung 344, indem jetzt das Todesedict ausdrücklich auf alle Christen (nicht mehr blos Geistliche) ausgedehnt wurde. Viele Christen aus allen Ständen starben als Märtyrer, bis der Märtyrertod eines dem Könige vorzüglich theuren Hofbeamten Azades wiederum die Laien mehr sicherte. Doch ward die Verfolgung in ihrer 40jährigen Dauer zuweilen wieder allgemeiner und heftiger. In dieser unglücklichen Zeit kam auch durch den Friedensschluß unter

---

1) Vgl. Malcolm History of Persia. Lond. 1815. 1826, deutsch von Spazier. Stuttg. 1829.

2) S. über diese und spätere Verfolgungen Steph. Evod. Assemani Acta sanctor. martyrum orientalium et occid. Rom. 1748. 2 Bde. Fol.

Jovian die alte christliche Stadt Nisibis an Persien; indeß erhielten die dortigen Christen die Erlaubniß auszuwandern. Unter Jezdegerdes (persisch Jezdedscherd) I, (401—420) wurden die Aussichten für die christliche Kirche in Persien günstiger durch die Wirksamkeit des Bischofs Maruthas von Tagrit (Tekrit) in Mesopotamien, der durch sein kluges Verfahren und namentlich seinen Dienst bei politischen Unterhandlungen das Vertrauen des persischen Hofes gewann, und es zum Besten der Christen benutzte. Doch die durch den Bischof Abdas von Susa [1]) veranlaßte Zerstörung eines Pyreion (um 418) erregte eine neue heftige Verfolgung, die in wechselnder Stärke 30 Jahre währte, und besonders unter Varanes V. (Behram Gur [d. i. Jagdliebhaber]; 420—438) blutig wurde. In dieser Verfolgung zeichnete sich vornehmlich der christliche Diaconus Benjamin durch sein muthiges Märtyrerthum aus. Er hatte Jahre lang im Kerker geschmachtet, und sollte endlich frei seyn, nur daß er keinem Parsen Christum predige. Er ging die Bedingung nicht ein, wie man es jedoch vorausgesetzt, predigte frei, und ward grausam hingerichtet. Ein anderer Christ, Jacobus, mußte langsamen Todes sterben, indem man ihm ein Glied nach dem anderen ablösete. Ein Anderer, ein Herr von tausend Knechten, ward auf königlichen Befehl Knecht und der Schlechteste der Knechte Herr. Viele persische Christen flüchteten ins römische Reich. Die Weigerung, diese auszuliefern, veranlaßte mit den neuen Krieg zwischen K. Theodosius II. und den Persern, 422. Der um 427 geschlossene Friede führte, besonders auch durch die seltene That des Bischofs Acacius von Amida in Mesopotamien, welcher 7000 persische Gefangene durch den Erlös des Kirchengeräthes befreite und beschenkt in ihr Vaterland zurücksandte (Sozomen. h. e. VII, 21 sq.), eine etwas günstigere Lage für die persischen Christen herbei; doch war sie noch nicht von Dauer, und erst die im 5ten Jahrh. eintretende dogmatisch begründete Spaltung der christlichen Kirche des persischen und des röm. Reiches wirkte für die Dauer vortheilhaft auf die äußere Lage der persischen Christen.

2. Nach Armenien war schon in der vorigen Periode ein Same des Christenthums gekommen; aber erst im 4ten Jahrh. wirkte daselbst der Bischof Gregorius mit dem verdienten Bei-

1) Ueber ihn vgl. auch Theodoret. h. e. V, 39.

namen Illuminator, ὁ φωτιστής (von seiner apostolischen Wirksamkeit), durch Bekehrung des Königs Tiridates, (s. Moses Chorenensis hist. Armen. L. II. c. 77. 88.), durch Anlegung christlicher Schulen u. s. w. für eine festere Gründung der christlichen Kirche, und im 5ten Jahrh. erhielten die Armenier durch Miesrob (zuerst königl. Secretär, dann missionirenden Einsiedler) mit eignem Alphabet zugleich eine Bibelübersetzung (Mos. Chor. III, 47. 52.). In der Mitte des 5ten Jahrh. suchte persische Gewalt die christliche Kirche in Armenien zu vernichten. Daraus entstand ein Religionskrieg, unter dessen Zerrüttungen der Armenier Moses von Chorene die Geschichte seines Vaterlandes schrieb [1]).

3. Das alte, schon vom Apostel Paulus gepflanzte Christenthum in Arabien [2]) hatte von jeher in der heftigen Feindschaft der dortigen Juden einen hemmenden Gegensatz gefunden. Jetzt machte, um 350, Kaiser Constantius einen neuen Versuch, unter den Homeriten oder Sabäern im glücklichen Arabien das Christenthum, d. h. jetzt den Arianismus, weiter zu verbreiten. Theophilus der Indier, aus Diu, in früher Jugend als Geißel nach Constantinopel gebracht, dort erzogen, zum geistlichen Stande gebildet und für die Bekehrung der Araber zum Bischof geweiht, wurde als Missionar mit einer Gesandtschaft und Geschenken für das Stammhaupt nach Arabien geschickt, um freien Gottesdienst für die christlichen Kaufleute zu erwirken und auf kaiserliche Kosten eine Kirche zu bauen. Der Fürst, zum Christenthum bekehrt, bauete auf eigne Kosten drei Kirchen, in der Hauptstadt Taphar, an dem römischen Hafenplatze Aden (Portus Romanus) und an dem persischen Hafenplatze Hormuz (s. Philostorg. h. e. II, 6.; III, 4.). — Auch zur Bekehrung

---

1) Mos. Chor. hist. armen. libb. III ed. arm. et lat. Gu. et Ge. Whiston. Lond. 1736. 4.; texte armén. et trad. franç. P. E. le Vaillant de Florival. Ven. 1841. 2 Voll. 8. — Sein Chronikon befindet sich handschriftlich auf der Leipziger Rathsbibliothek; s. F. Delitzsch Beschreibung desselben im Catalogus libb. mss. Bibl. Sen. Lips. p. 312. — Ueber armenische Literatur überhaupt s. K. F. Neumann Geschichte d. armen. Lit. Lpz. 1836.

2) Vieles Einzelne über Gründung und Verlauf der christlichen Kirche in Arabien s. in F. Delitzsch Kirchl. Chronikon des peträischen Arabiens, in der Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche 1840. Hft. 4. S. 132 ff. und 1841. Hft. 1. S. 36 ff.

einzelner arabischer Nomadenstämme geschah in dieser Periode noch Manches, namentlich durch Mönche an der palästinischen Grenze, hauptsächlich Hilarion und etwas später auch Moses (nachmaligen saracenischen Geistlichen) im 4ten Jahrh.[1]) und Euthymius in der ersten Hälfte des 5ten Jahrh., welcher letztere einem saracenischen Stamme sein Stammhaupt Asbebetus, nach merkwürdigen äußeren und inneren Führungen desselben, unter dem Taufnamen Petrus zum Bischof (dem ersten saracenischen Lagerbischof, ἐπίσκοπος τῶν παρεμβολῶν) weihen ließ[2]), so wie auch gleichzeitig durch Symeon den Styliten in Syrien (§. 74, 1.), durch dessen außerordentliche Erscheinung, verbunden mit der Eindringlichkeit seiner Ermahnung, Hunderte und Tausende saracenischer Nomaden — wie Theodoret (hist. religiosa c. 26.) als Augenzeuge erzählt — zur Taufe bewogen wurden.[3]) Das nomadische Leben der Araber verhinderte nun freilich allezeit einen recht dauernden Erfolg; dabei währte die heftige Feindschaft der arabischen Juden gegen das Christenthum hemmend fort. Doch melden glaubhafte orientalische Zeugen die Herrschaft des Christenthums zur vormuhammedanischen Zeit in mehreren bedeutenden arabischen Stämmen[4]), und selbst das Daseyn eines vollständigen arabischen Christenstaats (Nedschrân) im 6ten Jahrh. ist unbezweifelt gewiß[5]). Auch eine von jüdischer Feindseligkeit erregte blutige Christenverfolgung im 6ten

---

1) Vgl. Hieronymi vita Hilarionis u. üb. Mos. Socr. h. e. IV, 36 u. A.

2) S. Vita Euthymii in Cotelerii Monumenta eccl. graecae T. II. c. 18 sq. 38 sq.

3) Auch auf dem Berge Sinai und in dessen Nähe bestanden schon im 4ten Jahrh. katholische Mönchsvereine, die aber nicht selten durch die benachbarten Saracenen schwere, selbst blutige Bedrängung zu erdulden hatten. Ueber eine der blutigsten im Jahr 373 berichtet der Mönch Ammonius in einem besonderen λόγος, befindlich in F. Combefisii Illustrium Christi martyrum lecti triumphi. Par. 1660. 8. (auszüglich mitgetheilt in der angeführten Zeitschrift f. d. luth. Theol. 1841. Hft. 1. S. 36 ff.).

4) Nach Nuweiri (s. Rasmussen Additamenta p. 76.) war das Christenthum in der vormuhammedanischen Zeit herrschend in den Stämmen Rebîʿa, Ghassân und einem Theile des Stammes Kudhaʿa; dasselbe berichtet Demiri's große Naturgeschichte (Cod. Berol. Diez. Nr. 49. fol.). Ibn-Challikan im Leben des Dichters Abulola sagt, daß das Christenthum auch in den Stämmen Bahra, Tanuch und Thaghlab geblüht habe.

5) Die Deputirten desselben kommen u. A. in der Geschichte Muhammeds vor. Ein Weiteres erhellet aus dem oben Folgenden.

Jahrh. konnte die christlichen Anstalten in Arabien nicht auf die Dauer vernichten. (Im 6ten Jahrh. nehmlich regierte über Jemen ein vom Christenthum zum Judenthum übergetretener Regent Dhu-Nowâs [1]), der durch grausame Verfolgungen das Judenthum in Jemen geltend zu machen suchte. Er überzog den Christenstaat Nedschrân mit Krieg. Die Zahl der damals hingerichteten Christen soll 20000 betragen haben [2]). Einer der entkommenen Christen floh nach Constantinopel, und erlangte die Verwendung des griechischen Kaisers bei dem König von Habesch [Abyssinien]. Dieser schickte ein Heer unter dem Oberbefehl des Aretas gegen Dhu-Nowâs; der jüdische Tyrann wurde besiegt, und die christlichen Abyssinier [s. über ihr Christenthum §. 67.] nahmen von Jemen Besitz; die zerstörten Kirchen wurden hergestellt und neue erbauet. [3]))

4. Von der Verbreitung des Christenthums in Ostindien, die uns aus der vorigen Periode nur schwankend berichtet wurde, erhalten wir in dieser vollkommen sichere Kunde. Die Nachricht des Chrysostomus darüber, ja selbst über eine indische Bibelübersetzung, ist zwar an und für sich noch nicht deutlicherer Beziehung, als die früheren (s. §. 18, 1.); der Theophilus der Indier aber, der im 4ten Jahrh. besonders in Arabien wirkte (Nr. 3.), hat hierauf unzweideutiger Angabe nach auch wirklich im eigentlichen Ostindien („in Diu und den übrigen indischen Ländern" heißt es) das Christenthum geprediget [4]), und er soll

1) Oder Dsu-Nowâs, nach der veralteten Schreibung des entsprechenden arabischen Buchstabens. (Derselbe war übrigens dadurch zum Königthum gelangt, daß er den Usurpator Dhu-Schenatir, der seine Jugend und Schönheit [Dhu-Nowâs bedeutet Inhaber der Ringellocken] zur Unzucht mißbrauchen wollte, erdolcht hatte).

2) Die christlichen Märtyrer, die der Tyrann in Flammengruben warf, werden im Koran Sure 85. Vers 4. erwähnt. Die Geschichte einer Märtyrerin, die durch ihr siebenmonatliches Kind wunderbarerweise ermuthigt wurde, s. bei Abraham Ecchellensis Historia Arabum p. 171, Marraccii Prodromus ad Koranum II. p. 75 b, und Assemani Saggio sull' origine cet. degli Arabi. Padov. 1787. p. 85.

3) S. hierüber die Berichte der arabischen Geschichtschreiber in Schultens Historia Joctanidarum; unter den Neueren vorzüglich R. v. L. (Rühle von Lilienstern) Zur Geschichte der Araber vor Muhammed. Berl. 1836. (namentlich Cap. 4.: Von Dhu-Nowâs bis zur Hedschra; nach R. v. L. fällt die Regierung des Dhu-Nowâs 480 — 529. n. Chr.). Ueber die Christenverfolgung unter Dhu-Nowâs handelt auch Walch in den Nov. Commentt. Gotting. IV. p. 27 sqq.

4) Neander K. G. II, 1, 248.

daselbst schon ältere Christen vorgefunden haben. Absolut sichere Nachrichten endlich, die auch nicht die Spur eines Zweifels mehr übrig lassen, empfangen wir sodann um 535, durch Cosmas Indicopleustes (früher reisenden Kaufmann, dann Mönch), der in seiner Τοπογραφία χριστιανική [1]) (lib. III. XI.) von christlichen Gemeinden an drei Orten in Ostindien spricht, auf der Insel Taprobane (Ceylon), auf Male der Pfefferinsel (Malabar), und zu Kalliana (Kaulam, oder vielleicht vielmehr das bei Barhebräus — Assemani Bibl. or. III, 2, 33. — vorkommende Kalamina, das nachmalige Majilapur [2])), an welchem letzteren Orte ein persischer Bischof sich befinde [3]).

5. Gegen die Mitte des 4ten Jahrh., noch unter Constantin dem Großen, um 330, wurde auch die Bekehrung der Iberier am schwarzen Meere, im heutigen Georgien, bewirkt. Von der patriarchalischen Einfalt, in welcher die Bekehrung dieses Volkes erfolgte, berichtet auf Grund der Erzählung eines iberischen Häuptlings Bacurius, der die Würde eines römischen Dux erlangt hatte, Rufinus h. e. I, 10., sowie Mos. Chorenensis L. II. c. 83. Eine gefangene Christin, jetzt Sclavin in einem iberischen Hause, — Numia mit Namen —, hatte sich durch ihren Wandel allgemeine Achtung und Liebe, und durch ungesuchten Segen ihres in einfältigem, demüthigem Glauben verrichteten Gebets (Heilung eines kranken Kindes und darnach selbst der Fürstin) dankbare Verehrung selbst in der fürstlichen Familie erworben. Die Errettung des Fürsten aus einer Gefahr (gänzlicher Verirrung bei Unwetter) auf sein in der Noth gewagtes erstes Gebet zu der Allmacht des Christengottes gab seinem Gemüthe den Ausschlag. Fürst und Fürstin ließen nun von der Christin sich unterrichten, unterrichteten dann wieder jener die Männer, diese die Frauen ihres Volks, und erbaten sich aus dem

1) Bei Galland. T. IX.

2) S. über diese Stadt Majilapur (domus Thomae) oben S. 91. Anm. 1.

3) Im 7ten Jahrh. waren darauf die Religionen in Indien schon so gemischt, daß der König auf der Insel Taprobane vier Vezire, einen indischen, christlichen, muhammedanischen, jüdischen gehabt haben soll (vgl. La Croze Histoire du Christ. des Indes p. 48.; und bei Assemani Bibl. or. III, 1. p. 127 sqq. findet sich eine epistola syriaca, quam Yeschuyabus Adiabenus Nestorianorum Catholicus a. 650 — 660. p. Chr. ad metropolitam Persiae scripsit, queritans de interrupta ecclesiarum Persicarum et Indicarum communione.

römischen Reiche einen Bischof. — Wahrscheinlich von dieser Völkerschaft kam im 6ten Jahrh., unter den Kaisern Justin und Justinian, das Evangelium auch zu den benachbarten Laziern (Kolchiern) und Abasgern.

§. 67.

Afrika.

Von afrikanischen Völkern nahm in dieser Periode das der Abyssinier oder Aethiopier das Christenthum an. Zwei christliche Jünglinge Frumentius und Aedesius, bei der Ermordung der an Abyssinien gelandeten Entdeckungsmannschaft eines Tyrischen Gelehrten Meropius aus Mitleid mit ihrem zarten Alter allein verschont, kamen in den Dienst des Fürsten und gewannen sein Vertrauen. Nach seinem Tode leiteten sie die Erziehung seines jungen Nachfolgers, und Frumentius erhielt großen Einfluß auf die Regierung, den er schon damals für das Christenthum benutzte. Endlich ward ihnen die Freiheit zur Heimkehr. Aedesius (aus dessen genauem mündlichen Berichte Rufinus h. e. I, 9. dies Alles erzählt) ward darauf Presbyter zu Tyrus; Frumentius aber fühlte sich gedrungen, dem ihm theuer gewordenen Volke der Aethiopier den Segen des Evangeliums zu bringen. Er wandte sich deshalb an den Bischof Athanasius von Alexandrien, nach Rufin noch im Anfang der bischöflichen Würde desselben (also etwa 326 oder 327 [1])), wurde von ihm zum Missionar bestellt und zum Bischof geweiht, und gründete nun die abyssinische Kirche, der wahrscheinlich auch er schon eine Bibelübersetzung gab. Später kam auch Theophilus der Indier nach Abyssinien, und lehrte in der Hauptstadt Auruma, gerieth aber als Arianer mit Frumentius in Streit, und Constantius war thöricht genug, die abyssinischen Fürsten vor Frumentius zu warnen, was jedoch nichts verfangen zu haben scheint. — Im 6ten Jahrh. konnten die abyssinischen Christen selbst schon als Beschützer ihrer von einem jüdischen Tyrannen grausam verfolgten Glaubensbrüder im glücklichen Arabien auftreten, und die jüdische Oberherrschaft vernichten (s. §. 66, 3. zu Ende); — freilich nicht eben mit dem geistlichen Schwert.

---

1) Doch ist die Chronologie nicht ganz sicher. Es wäre auch möglich, daß dies erst im Anfange der Regierung des Constantius vorgegangen und Rufin in der Chronologie ungenau gewesen wäre; vgl. die Briefe des Constantius in der Apologia Athanasii ad Constantium §. 31.

§. 68.

Europa.

Von europäischen Barbaren wurden in dieser Periode der christlichen Kirche einverleibt

1. die Gothen.

Die erste Kunde vom Christenthum hatten die Gothen, ein Volk deutschen Stammes, schon im 3ten Jahrh. durch christliche Gefangene erhalten, und auf dem Concil zu Nicäa befand sich schon ein Bischof der Gothen. Fester gegründet und allgemeiner verbreitet aber wurde das Christenthum unter den Gothen, und zwar einem Stamme der Westgothen (Thervinger), besonders erst in der 2ten Hälfte des 4ten Jahrh. durch Ulphilas (Wulfila), den cappadocischen Sprößling (nach Philostorg. h. e. II, 5.) einer jener gefangenen christlichen Familien [1]). Nach erfahrnem heftigen Widerstande erwarb er sich endlich, vornehmlich durch die Leitung der gothischen Verhandlungen mit dem Kaiser Valens (364—378), das Vertrauen der Gothen, und wirkte nun als Bischof besonders durch ein Alphabet und eine Bibelübersetzung (mit Ausschluß der ihm für die Gothen zu kriegerisch erscheinenden BB. der Könige), von der uns ein großer Theil des N. T. (die Evv., der 2te Brief an die Corr. und bedeutende Fragmente der übrigen Paulinischen Briefe, hauptsächlich des Br. an die Römer, mit Ausnahme des Hebräerbriefs), auch einiges Fragmentarische vom Alten, erhalten ist [2]), für die fortdauernde christliche Bildung seines Volks, dem er aber frei-

1) Ueber ihn s. außer Philost. l. l. Socrat. h. e. IV, 23.; Sozom. h. e. VI, 37.; Theodoret. h. e. IV, 33. — Vgl. auch G. Waitz Ueber Leben und Lehre des Ulfila. Bruchstücke eines Werkes aus dem 4ten Jahrh. Han. 1840.

2) Die gothischen Evangelien, schon längst aus dem Codex argenteus bekannt, und die Fragmente des Römerbriefs, im 18ten Jahrh. zu Wolfenbüttel entdeckt, sind in J. C. Zahn Ulfilas goth. Bibelübers. Weißenfels. 1805. 4. enthalten; andere bedeutende Fragmente der Paul. Briefe hat Angel. Maï zu Mailand aufgefunden, und davon er selbst Mediol. 1818. 8. ein Specimen, und Graf Castiglioni Mediol. 1829. den 2ten Br. an die Corr. edirt; letzterer auch Fragmente der Brr. an die Gal., Phil., Col. u. Theff. Mediol. 1836. 4. — Alle bisher aufgefundenen gothischen Bibelstücke sind neuerlich herausgegeben worden in: Ulfilas. V. et N. T. versionis gothicae fragmenta quae supersunt, ed. H. C. de Gabelentz et J. Löbe. Altenb. et Lips. Vol. I. 1836. 4. Vol. II. P. I. 1843.

lich, von dem damaligen Arianismus des östlichen römischen Reichs allzu abhängig, statt der orthodoxen die Arianische Lehre mittheilte [1]). Von diesem Stamme der Westgothen und noch mittelst der Wirksamkeit des Ulphilas verbreitete sich das Christenthum, der Arianismus, nach und nach, zum Theil unter heftigem Widerstande und nicht ohne Märtyrerblut, auch zu anderen Stämmen [2]), sowie zu den Ostgothen (Greuthingern), und der Arianismus der Gothen verlor (nach Zerstörung des ostgothischen Reichs in Italien, 553) seine letzte Stütze erst 589 auf der Kirchenversammlung zu Toledo durch Uebertritt des westgothischen Königs von Spanien Reccared zur katholischen Kirche. — Mit besonderem Eifer hatte auch schon früher für die Gründung der katholischen Kirche unter den Gothen, namentlich durch Bestellung eingeborner gothischer Missionare und Geistlichen, und durch Anordnung gothischer Predigt in einer besonderen Kirche, Chrysostomus als Bischof von Constantinopel zu wirken gesucht (Theodoret. h. e. V, 30.).

2. Die Burgundionen und Franken in Gallien.

Das Christenthum in Gallien war schon in der vorigen Periode fest begründet worden [3]); der Zufluß neuer Völker durch

---

1) Nach Philostorgius soll Ulphilas schon unter dem Kaiser Constantin d. Gr. durch den Arianer Eusebius von Nikomedien zum Bischof der Gothen geweiht worden seyn. Alle übrigen Kirchenhistoriker, Socrates, Sozomenus, Theodoret, stimmen darin überein, daß Ulphilas und die Gothen zuerst rechtgläubig waren, und erst durch äußerliche Einflüsse unter dem zelotischen Arianer Constantius der Arianischen Irrlehre zugeführt wurden, die nach Socrates h. e. II, 41. Ulphilas zuerst im J. 360. bekannt haben soll. Die letztere Angabe ist die wahrscheinlichere, da Ulphilas ohne Zweifel, wie es auch Socrates a. a. O. bestimmt sagt, ursprünglich der Lehre des gothischen Bischofs Theophilus gefolgt seyn wird, welcher das Nicänische Symbol mit unterzeichnet hatte. Ueberredungen und Versprechungen von Arianischer Seite konnten aber um so leichter Eindruck machen auf Ulphilas, da eine Anlage zu dialektischer Subtilität bei ihm nach dem, was wir von ihm wissen, so gar nicht hervortritt.

2) Alarich bei der Einnahme Roms 410 schonte nur die mit Christen und Heiden angefüllten und von Lob- und Dankliedern mitten in der Zerstörung erschallenden christlichen Kirchen.

3) Die vielen und bedeutenden frühzeitig in Gallien gehaltenen Synoden zeugen von dem Leben der dortigen Kirche. Ueber jene Synoden s.: Conciliorum Galliae collectio temporum ordine digesta cet. op. et stud. Monachor. congr. S. Mauri. T. I. ab a. 177. ad a. 591. Paris. 1799. fol.

die Völkerwanderung aber machte auch neue Missionsarbeit nöthig, namentlich unter Burgundionen und Franken.

Um 500 arbeiteten in Gallien mit großem Segen für Ausbreitung des Christenthums die Bischöfe Faustus von Rhegium, Avitus von Vienna (gest. 525), und vor allen Cäsarius von Arelate; und ihre Arbeit kam nun auch insbesondere jenen beiden Völkerschaften zu gut. Im Anfang des 5ten Jahrh. waren die Burgundionen vom Rheine her in Gallien eingedrungen, nachdem sie wahrscheinlich schon am Rheine [1]) das Christenthum, und zwar den Arianismus, angenommen hatten. Zur Unterdrückung des Arianismus wirkte Avitus bei dem König Gundobald, der 499 zwischen jenem und den Arianischen Geistlichen selbst eine Disputation halten ließ, und Gundobalds Nachfolger Sigismund trat 517 zur katholischen Kirche über.

Mittelbar von den Burgundionen kam das Christenthum zu den Franken (den salischen Franken). Sie waren nach ihrem Eindringen in Gallien 486 noch Heiden. Ihres Königs Chlodwig Gemahlin aber, Chlotilde, eine Burgundierin, Gundobalds Tochter, setzte ihren christlichen Gottesdienst am fränkischen Hofe fort, erwirkte die Taufe ihrer Kinder, und ließ die Bekehrung ihres Gemahls sich eifrigst angelegen seyn. Die Schwäche der christlichen Römer war dem Chlodwig Anfangs ein Zeichen von der Schwäche ihres Gottes; doch die unermüdeten herzlichen Vorstellungen der Chlotilde, verbunden mit Hinweisungen auf die Hülfe des Christengottes in leiblichen und geistlichen Nöthen, wie sie damals besonders auf dem Grabe des verehrten Bischofs Martinus von Tours (§. 74, 2. u. §. 84, letzte Anm.) erschien [2]), blieben nicht ohne allen Eindruck auf das Gemüth des Königs. Im Kriege gegen die Allemannen in der Schlacht bei Tolbiacum (Zülpich) 496 äußerst bedrängt, betete er umsonst zu seinen Göttern; ein Gebet zum Christengott aber gab ihm den Sieg. Nun ließ er von dem Erzbischof Remigius von Rheims sich unterrichten und, als Glied der katholischen Kirche, zu Weihnachten 496 feierlich taufen. Seine Nation folgte ihm nach [3]).

---

1) Orosius, der 417 schrieb, schildert sie hist. VII. schon als Christen.

2) S. des Gregorius Turonensis (die folg. Anm.) de virtutibus et miraculis S. Martini lib. (Bibl. patr. max. T. XI.).

3) Wahrscheinlich aus dem Mißverständnisse eines symbolischen Gemäldes von der Taufe Chlodwigs, die seiner Zeit mit Recht als ein sehr wichti-

3. Die britischen Inseln.

Schon längst war in Britannien die christliche Kirche gegründet (§. 18.), als die Picten und Scoten in Schottland und Irland, in wilder Feindschaft gegen die Britannier lebend, noch mit dem Evangelium ganz unbekannt waren.

Die christlichen Lehrer, die im 4ten Jahrh. nach der Erzählung englischer Mönche von Britannien nach Irland gekommen seyn sollen, haben wenigstens nur Unbedeutendes gewirkt. Apostel der Irländer ward der britische Schotte Patrik, Patricius (eigentlich Succath), geb. zwischen 370 und 380 in dem Dorfe Bonnaven (noch jetzt deshalb Kil Patrik) unweit Glasgow[1]). In seinen mannichfachen Leiden, die er, in seinem 16ten Jahre von scotischen Seeräubern gefangen, als Hirt in Irland erduldete, gedieh sein in der Kindheit empfangenes Christenthum zur Reife. Nach 6jähriger Gefangenschaft durch wunderbar rettende Fügungen Gottes den Seinigen zurückgegeben, wurde er 10 Jahre darauf von neuem gefangen, und nach Gallien verkauft, doch durch christliche Kaufleute gelöset. Von nun an schwebte ihm unaufhörlich ein großer Gedanke lebendig vor der Seele, daß er von Gott berufen sei, den Irländern das Evangelium zu verkündigen, und überirdische Stimmen erklangen in ihm und um ihn, diesen Gedanken zu befestigen. Vergeblich strebten seine Verwandten ihn davon abzubringen. Er bereisete nun zuerst, um sich gründlicher zu bilden, die gallischen Klöster,

---

ges Ereigniß erschien, ist die für die Krönungsgeschichte der französischen Könige bedeutend gewordene Sage von dem durch eine Taube herbeigebrachten Tauffalböl-Fläschchen, von der ampulla Rhemensis entstanden. So viel ist gewiß, daß von dieser ampulla in des noch zu Ende dieser Periode schreibenden berühmten fränkischen Kirchenhistorikers, des Bischofs Gregorius Turonensis (gest. 595; — vgl. C. G. Kries De Gregorii Tur n. episc. vita et scriptis. Vratisl. 1839. 8. und J. W. Löbell Gregor von Tours und seine Zeit. 1839.), Historiae Francorum (libb. X, bis 591) sich noch keine Spur findet, und daß sie zuerst im 9ten Jahrh. in des Hinkmar von Rheims Vita S. Remigii c. 3. erwähnt wird. (Zuerst Philipp II, 1179, ist aus der ampulla sacra gesalbt worden, und 1794 wurde dieselbe zerbrochen. Vgl. C. G. v. Murr Ueber die heil. Ampulle zu Rheims. Nürnb. 1801.).

1) Die Sammlung der alten Ueberlieferungen über ihn s. in J. Usserii Britannicarum eccll. antiquitates. Dubl. 1639. 4., auct. Lond. 1687. fol.

und begab sich um 432, nach Berichten des 12ten Jahrh. zuvor zu Rom (nach einem vom Archidiaconus Palladius 430, auf des römischen Bischofs Cölestinus Verlangen, aber erfolglos gemachten irischen Missionsversuche) vom Bischof Sixtus III. beauftragt [1]), nach Irland. Nichts vermochte hier den christlichen Muth des Patricius zu beugen, und bald wurde seine geistliche Arbeit reich gesegnet, selbst durch Gottes wunderbares Walten. Er legte zur Begründung christlicher Volksbildung Klöster an, und gab den Irländern eine Schriftsprache; und auch durch christlichen Gesang wußte er die Gemüther des Volks zu bewegen. Auf allen seinen späteren gefahrvollen und mühsamen Wegen begleitete ihn in hingebender Liebe ein irischer christlicher Jüngling Benignus [2]), und zuletzt erhielt er auch aus Britannien treue Gehülfen. Patricius soll schon den Grund zu dem Erzbisthum Armagh gelegt haben, dem nachmaligen Mittelpunkte der irischen Kirche. Er glaubte sein Irland nie verlassen zu dürfen, und starb um 460. Die wichtige Confessio, die wir von ihm noch haben, trägt ganz das Gepräge der Aechtheit [3]). — In seinem Geiste wurde fortgewirkt, und bald konnte Irland als die Insula sanctorum bezeichnet werden.

Aus den irländischen Klöstern gingen Missionen nach verschiedenen Gegenden aus, namentlich auch zu den Picten in Schottland. Einem Theile von ihnen hatte schon im 5ten Jahrh. ein der Sage nach zu Rom gebildeter, britischer Mönch und Bischof Nynia und nach ihm ein britischer Presbyter Gildas den Samen des Christenthums gebracht; mit besonderem Erfolge unter den nördlichen Picten aber wirkte erst um 565 der irländische Abt Columba (gest. 597) [4]), der auf der Insel Hy

---

1) Der eigne Bericht des Patricius schweigt freilich über diesen Punkt, und die spätere irische Kirche schließt sich mehr an die altbritische, als an die römische an.

2) Als heidnischer Knabe war derselbe durch die Erscheinung und das Wort des Apostels in seinem vornehmen väterlichen Hause so tief bewegt worden, daß er ihn als seinen Vater nie wieder verlassen wollte.

3) Patricii Opuscula ed. Jac. Waraeus. Lond. 1658. — Sein Hauptbiograph wurde Jocelinus im 12ten Jahrh. (Vita S. Patricii; s. die Acta SS. Martt. T. II. p. 540.). — Vgl. auch Neander's Denkwürdigkk. III, 2. S. 19 ff.

4) Ueber die als ein Object seiner Missionsarbeit von den Alten genannten Culdeer vgl. J. W. J. Braun De Culdeis. Bonn. 1840.

oder (als hebräische Uebersetzung von Columba) St. Jona ein Kloster gründete, welches unter seiner dreißigjährigen Leitung großes Ansehen gewann, und um Erhaltung der Bibelkenntniß sich sehr verdient gemacht hat.

Während aber so die wilden Bewohner von Irland und Schottland zum Evangelium geführt wurden, waren die uralten christlichen Stiftungen in England durch die von den Briten gegen die Einfälle der Picten und Scoten zu Hülfe gerufenen Angelsachsen zerstört, und die christlichen Briten nach Wales und in die Gebirge von Northumberland und Cornwallis zurückgedrängt worden. Nationalfeindschaft verhinderte eine Einwirkung der Briten auf die Bekehrung der Angelsachsen, und diese ging erst in der folgenden Periode von der Römischen Kirche aus.

Zweiter Abschnitt.

Kirchenverfassung.

§. 69.

Verhältniß der Kirche zum Staate.

1. Wenn bis daher die christliche Kirche vom heidnischen Staate völlig, ja bis zu gegenseitiger Opposition, getrennt gewesen war: so trat sie dagegen mit dem 4ten Jahrh. in ein inniges Verhältniß zum christlichen Staate. Sie erhielt unmittelbaren Einfluß auf die bürgerlichen Institutionen, und sollte vom Staate geschirmt und gefördert werden. Diese Veränderung war erfolgt durch das Bekenntniß des römischen Kaisers zum Christenthum. Wie aber früher der römische Kaiser als Pontifex maximus [1]) an der Spitze der heidnischen Staatsreligion gestanden, in ein ähnliches Verhältniß stellte er sich nun jetzt zur christlichen Kirche des Reichs. Dabei erklärte freilich schon Constantin (Euseb. vit. Const. IV, 24.), daß er nur ἐπίσκοπος τῶν ἔξω τῆς ἐκκλησίας sei, die Bischöfe allein ἐπίσκοποι τῶν ἔσω τῆς ἐκκλησίας (ein Ausspruch, der, ursprünglich im Scherz gethan, keinesweges eine kirchenrechtliche Theorie begründen sollte,

---

1) Eine Würde, die so eng mit der kaiserlichen zusammenzuhängen schien, daß erst Gratianus (375), und auch er nur halb, ihr feierlich entsagte (vgl. §. 63.).

am wenigsten eine solche, die dem Kaiser mehr noch, als ein s. g. Jus circa sacra, ein Schirmherrenrecht, einräumte). Mit dieser äußeren Sorge für das Wohl der Kirche aber, weil ein Aeußeres ein Inneres einschließt, und da ja der Kaiser selbst Glied der Kirche war, war auch ein innerer Einfluß, und um so natürlicher, je mehr dem Kaiser wirklich das Heil der Kirche am Herzen lag, fast unvermeidlich verbunden. Wie es überhaupt den christlichen Kaisern als Pflicht erschien, die Kirche in allen ihren äußeren und inneren Rechten und in der ganzen Freiheit ihrer wesentlichen Wirksamkeit zu erhalten und zu schirmen, so hielten sie es nun namentlich auch für ihre Pflicht, deren Vernachlässigung ihnen die wahre Kirche und deren Glieder zu beeinträchtigen und ihr eignes christliches Gewissen zu verletzen schien, über Erhaltung der Reinheit der Lehre zu wachen; und dem Beispiele Constantins, welcher deshalb zur Entscheidung ausgebrochner verderblicher Lehrstreitigkeiten im J. 325 zuerst ein allgemeines Concil der Bischöfe aller Theile seines Reichs berufen ließ, folgten unbedenklich auch die späteren Kaiser. Sie machten die Beschlüsse solcher allgemeinen Concilien unter ihrer kaiserlichen Autorität bekannt, und sorgten für ihre Vollziehung, wobei dann Widerspenstige der bürgerlichen Strafe anheimfielen. So bildete sich das Gewohnheitsrecht der christlichen Kaiser, eine durch Uebereinstimmung der christlichen Kirche gültige Entscheidung der christlichen Lehrstreitigkeiten einzuleiten, und dieser Entscheidung durch ihre kaiserliche Macht geltende Kraft zu verschaffen. Freilich konnte nun dies ohnehin schon an sich in seinem eigentlichen Inhalt schwankende Recht noch dazu durch Mißdeutung, durch falsche und übertriebene Anwendung, u. s. w., vielfach gemißbraucht werden; leicht konnten Kaiser selbst das Recht sich anmaßen wollen, den Gang der Entscheidung kirchlicher und theologischer Streitigkeiten willkührlich zu leiten, oder gar selbst zu entscheiden, die allgemeine Reichskirche durch Gewalt oder List äußerlich übereinstimmend zu machen, u. s. w., kurz die Kirche in eine Magd des Staats zu verwandeln; und aus der auf solchem Gebrauche und Mißbrauche beruhenden Einmischung der Ränke eines verderbten Byzantinischen Hofes in innere Kirchenangelegenheiten ging — ein warnendes Beispiel für alle Zeit — unsägliches Elend für die Kirche, insonderheit des Orients [1]), her-

---

1) Im Occident hemmte besonders das steigende Ansehen des Römischen Bi-

vor. Aber das einmal fest Bestehende ließ sich schwer ändern, und am wenigsten waren Fürsten geneigt, wirkliche oder vermeintliche Rechte fahren zu lassen. Auch war es unverkennbar, daß ein gewisses kirchliches Schirm- und Förderungsrecht dem christlichen Staate gebühre, und alles bei dessen Anwendung die rechte Grenze durch Gebrauch und Mißbrauch Ueberschreitende, meinte man nun, hebe das an sich ebenso heilsame, als natürliche Recht des rechten Gebrauchs hier ebensowenig auf, als ein zuweilen stattfindendes Ueberschreiten der Kirche in ihr allzufern liegende Theile des Staatsgebietes die Nothwendigkeit einer Durchdringung auch des ganzen bürgerlichen und politischen Lebens von dem heiligenden Geiste der christlichen Kirche annullire.

2. Eine unmittelbare Folge des neuen allgemeinen Verhältnisses der Kirche zum Staate waren auch mehrere einzelne Vergünstigungen, — freilich theuer erkauft (Nr. 1.) —, die die Kirche durch den Staat erhielt, und welche dann auch eine freiere Einwirkung der Kirche auf den Staat bedingten, und eine theilweise Umgestaltung bürgerlicher Verhältnisse ermöglichten; namentlich:

a. Sabbathsgesetze, indem die kirchliche Sonntagsfeier durch die seit Constantin dem Gr. 321 erlassenen Staatsgesetze gegen Sonntags-Profanation im Aeußerlichen wesentlich gefördert ward (vgl. §. 78.)[1]).

b. Die theilweise Sorge des Staats für den Unterhalt der Kirchen. Von der größten Bedeutung war hier das Gesetz (Cod. Theodos. L. XVI. Tit. 2. §. 4.), wodurch Constantin 321 der Kirche das Recht zugestand, Vermächtnisse aller Art anzunehmen, zu welchem Gesetze indeß, um des entstandenen Mißbrauchs willen, Valentinian I. manche Beschränkungen hinzuzufügen bewogen wurde[2]).

---

schofs, so wie der Umsturz des weströmischen Reichs 476 verderbliche Einflüsse dieser Art.

1) J. K. Irmischer Staats- und Kirchenverordnungen über die christl. Sonntagsfeier. Abth. 1. Erl. 1839.

2) Wenn übrigens jetzt die Kirche größere Einkünfte erhielt, so bedurfte sie derselben auch, da sie nicht allein für die Besoldung der Geistlichen und Kirchendiener, und für die Erhaltung des Gottesdienstes und der Kirchgebäude, sondern auch für die Ernährung und Pflege der Armen, Fremden, Alten, Kranken; Wittwen und Waisen u. s. w. zu sorgen hatte und sorgte. Von der Kirche gingen ja alle die großartigen mannich-

c. Die Befreiung der Geistlichkeit von den muneribus publicis, als der Verpflichtung zu Frohn- und Kriegsdienst, zur Uebernahme bürgerlicher Aemter u. dgl. Früherhin hatte als Kirchengesetz gegolten, daß kein zur Uebernahme von Staatslasten durch seinen Stand Verpflichteter Geistlicher werden dürfe. Constantin nun sprach theilweise 313, und völlig durch ein Gesetz 319 (Cod. Theod. XVI, 2, 2.) die Geistlichen von den muneribus publicis frei. Aber dies kaiserliche Gesetz ward zum Nachtheil des Staats gemißbraucht, und schon 320 fügte er daher ein dem früheren Kirchengesetze sehr ähnliches Gesetz hinzu (l. c. §. 6.), welches Vornehmeren und Reicheren den Eintritt in den geistlichen Stand verwehrte. Natürlich jedoch sah man bald das Nachtheilige dieser Ordnung für die Kirche ein, sann auf mancherlei Mittel, um die Interessen des Staats und der Kirche zu versöhnen, und traf endlich seit 383 die Auskunft, welche die Geistlichkeit eximirt ließ, und jedem den Eintritt in den geistlichen Stand gestattete, nur die durch Stand oder Vermögen zu Staatslasten Verpflichteten zu vorheriger Verzichtung auf das irdische Gut oder zur Leistung einer Stellvertretung verband (s. die Gesetze von 383 im Titul. de decurionibus).

d. Die Ertheilung einer Gerichtsbarkeit an die Kirche [1]). Schon früh waren die Streitigkeiten unter Christen in der Gemeinde selbst und zwar hauptsächlich von den Bischöfen geschlichtet worden. Diese Entscheidung des Bischofs nun, wenn beide Partheien ihn als Richter anerkannten, erhielt durch Constantin förmliche Rechtskraft (Sozomen. h. e. I, 9). — Um dieselbe Zeit kam, aber nur nach und nach, auch noch ein anderes Recht der Bischöfe auf, das der intercessio

---

fachen Armenanstalten für alle jene Bedürftigen (also πτωχοτροφεῖα, ξενῶνες, γηροκομεῖα, νοσοκομεῖα, ὀρφανοτροφεῖα ꝛc.) aus, wie deren namentlich Bischof Basilius von Cäsarea eine so umfassende gründete, daß sie fast einzig in ihrer Art dasteht (Sozomen. h. e. VI, 34. und Gregors v. Nazianz Leichenrede auf Basilius). Wenn also der Staat jetzt für den Unterhalt der Kirchen zu sorgen begann, so verdankte er doch selbst noch viel mehr der Sorge der Kirche; und selbst durch treffliche heilsame bürgerliche Anlagen zeichneten manche Bischöfe, wie selbst der unbemittelte Theodoret (Theodoret. epist. 8.), sich aus.

1) Vgl. Schilling De origine jurisdictionis ecclesiasticae in causis civilibus. Lips. 1825. 4.

episcoporum, ursprünglich dadurch entstanden, daß gewissenhafte Beamte in bedenklichen Fällen sich an ihren Bischof gewandt, und die Bischöfe dann wieder in wichtigen Fällen sich bei vornehmen Beamten zu verwenden Gelegenheit genommen hatten [1]).

Endlich e. die Gewährung des kirchlichen Asyls. Wenn schon hin und wieder heidnische Tempel eine Zufluchtsstätte für Verfolgte gewesen waren, so wurde dies noch natürlicher auf christliche Kirchen angewandt, und gegen Ende des 4ten Jahrh. galten diese, vorzüglich die Umgebungen des Altars, ohne ein besonderes Gesetz, ziemlich allgemein als Asyle für Verfolgte. Im J. 398 gab zwar K. Arcadius, durch des elenden Günstlings Eutropius Haß gegen Chrysostomus bestimmt, ein Gesetz gegen das kirchliche Asyl (Cod. Theod. IX, 45, 3.); bald aber war dem Eutropius selbst des Chrysostomus Kirche die einzige Zuflucht. Ein besonderer trauriger Vorfall zu Constantinopel, durch Nichtachtung des kirchlichen Asyls bei geflüchteten Sclaven veranlaßt, der mit Mord und Selbstmord in dem Allerheiligsten endete (Socrat. h. e. VII, 33.), bewog zuerst den K. Theodosius II. zum Erlaß eines Gesetzes im J. 431 (Cod. Theod. IX, 45, 4.), wodurch er die christlichen Kirchen und ihre Umgebungen als ein Asyl unbewaffneter Verfolgten bei Lebensstrafe zu respectiren gebot [2]).

Die Bedeutung der Wirksamkeit der Kirche, als der Bewahrerin des göttlichen Gesetzes, auf den Staat zeigt sich besonders in dem Vorfall zwischen dem Bischof Ambrosius von Mailand und dem K. Theodosius dem Großen, worin das kirchliche Recht der kaiserlichen Gewalt gegenüber sich energisch geltend machte. Theodosius hatte im Zorn, ungeachtet eines dem Ambrosius gegebnen Versprechens, 390 um eines Aufruhrs willen die Stadt Thessalonich und 7000 ihrer Bewohner der blinden Wuth und dem Schwerte seiner Soldaten preisgegeben. Er wollte nachher in Mailand aus Ambrosius' Hand die Communion empfangen. Der Bischof ermahnt den Kaiser brieflich zu vorheriger ernster Buße; doch der Kaiser, durch Schmeichler bethört, kommt nichts desto weniger zur Kirche. Ambro-

---

1) Als eine durch den glänzendsten Erfolg gekrönte Intercessio steht besonders die des Bischofs Flavianus von Antiochien (387) vor Theodosius dem Großen mit der Bitte um kaiserliche Vergebung nach einem Antiochenischen Aufruhr da.

2) Geflüchtete Sclaven sollten die Geistlichen binnen 24 Stunden mit ihren Herren versöhnen — dies verordnete der Kaiser in einem zweiten Gesetze, im J. 432 —, und diese ihnen um dessentwillen, zu dem sie geflüchtet, verzeihen.



sius aber tritt ihm muthvoll mit so geistlich gewaltigen Worten entgegen, daß der Kaiser reuig sich beugt, der Kirchenbuße sich unterwirft, und jedes Urtheil inskünftige erst nach 30 Tagen vollziehen zu lassen gelobt (s. Theodoret. und Rufin. h. e., Paulinus in der Vita Ambrosii, Ambrosius in der Leichenrede auf den Kaiser, u. A.) [1]).

§. 70.

Geistlichkeit.

Der natürliche und nothwendige amtliche und persönliche Einfluß der Geistlichkeit auf die Gemeinden artete schon in dieser Periode immer mehr in förmliche Hierarchie aus, die nun freilich einer noch unnatürlicheren und gefährlicheren Laienherrschaft das Gegengewicht hielt.

Unter der Geistlichkeit selbst gewann der an ihrer Spitze stehende Bischof jetzt eine immer entschiedenere Uebermacht [2]). Nach ihm wurde die einflußreichste Person seit dem Ende des 4ten Jahrh. der Erste unter den Diakonen als Archidiaconus, wie denn überhaupt die Diakonen durch ihre engere Verbindung mit den Bischöfen als deren Vertraute [3]) besonderes

1) Die angezogenen Zeugnisse eines Theodoret, Rufinus und Paulinus setzen es in Betreff des Specielleren bei jenem bedeutungsvollen Vorgange außer Zweifel, daß auch nach der brieflichen Ambrosianischen Abmahnung dennoch der Kaiser vor gethaner Buße persönlich sich zur Communion eingefunden habe, und an der Schwelle der Kirche vom Bischof abgewiesen worden sei: ein Factum, von dem zwar Ambrosius selbst nichts ausdrücklich sagt, wie denn davon überhaupt viel Redens zu machen, zumal etwa in Ambrosius' späterer Leichenrede auf den Kaiser, unzart genug gewesen wäre, dem aber weder innere Wahrscheinlichkeit, noch genügende äußere Beglaubigung fehlt. Unabhängig von den angezogenen Einzelaussagen steht es indeß auch nach Ambrosius' Leichenrede fest, daß der Kaiser, sei es nun blos auf Ambrosius' Brief, oder erst nach persönlicher Abweisung, „stravit omne, quo utebatur, insigne regium, deflevit in ecclesia publice peccatum suum, neque ullus postea dies fuit, quo non illum doleret errorem," welcher letzte Ausdruck des Ambrosius selbst nun übrigens schwerlich blos auf das Thessalonicensische Factum, — in keinem Sinne ein error, — sondern mit wohl gerade auf das dreiste Erscheinen am Altar mit unbußfertigem Herzen fein und leise hinzubeuten scheint.

2) Zu den S. 140. erwähnten schon früheren ausschließlich bischöflichen Vorrechten kam seit dem 4ten Jahrh., außer der mit der Firmelung zusammenhängenden Consecration des Taufsöls, nun auch — wie bemerkt — die unbeschränkte Ertheilung der Absolution und die Weihung der Kirchen hinzu.

3) Schon in den Constitutt. apost. II, 44. werden die Diakonen bezeich-

Ansehen empfingen, zuweilen selbst höheres, als die Presbyter [1]). Auch jetzt noch erhielt sich meist die Siebenzahl der Diakonen, wenngleich man in großen Städten auch wohl die Zahl überschritt [2]). Dagegen fiel schon mit dieser Periode das Amt der Diakonissen, im Occident wenigstens, entweder ganz hinweg, oder ward doch wenigstens stets ohne die kirchliche Weihe ertheilt [3]). — Als neue außerordentliche Kirchenämter bildeten sich im Verlauf dieser Periode, besonders in großen Städten, das der *Οἰκονόμοι* (Kirchengut-Verwalter), *Χαρτοφύλακες* (Archivare), und Notarii oder Excerptores (Protokollführer bei kirchlichen Versammlungen), und zu den alten Stufen der Geistlichkeit (§. 30, 2, c.) kamen, öfters in eignen unmittelbar unter dem Bischof stehenden Zünften, als Anhänge noch hinzu die Parabolani (Krankenwärter, von *παραβάλλεσθαι τὴν ζωήν*) und *Κοπιᾶται*, Fossarii (Todtengräber) [4]).

Die neuen Privilegien der Geistlichkeit vermehrten in dieser Periode die Zahl ihrer Glieder, vornehmlich der das Bischofsamt Erstrebenden, zum Nachtheil der Kirche. Deshalb wurde nicht nur das alte Kirchengesetz erneuert, welches Neophyten von geistlichen Aemtern ausschloß, sondern das Concil zu Sardica (347) verordnete auch (im 10ten Canon), daß ein Reicher oder Rechtsgelehrter nur, wenn er zuvor schon das Amt eines Lector, Diaconus oder Presbyter gehörig verwaltet hätte, sollte Bischof

---

net als *ἀκοὴ καὶ ὀφθαλμὸς καὶ στόμα, καρδία τε καὶ ψυχὴ ἐπισκόπου*.

1) Vgl. Hieronym. epist. 146.

2) Im 6ten Jahrh. zählte die Hauptkirche zu Constantinopel 100 Diakonen (Justinian. Novell. I, 3.).

3) Gegen die Ordination von Diakonissen erklärte sich jetzt besonders bestimmt die occidentalische Kirche, z. B. Hilarius von Rom und die Synode zu Orange 441 (s. oben S. 135. Anm. 3.), vgl. selbst auch den 11ten Canon des Laodicenischen Concils; und seitdem ward natürlich auch die Anstellung solcher je mehr und mehr vermieden (wenn gleich hierin der Orient dem Occident nicht ganz folgte; s. S. 135). Der Mißbrauch hatte dem förmlich amtlichen Wirken des weiblichen Geschlechts, das streng genommen auch vielleicht nie apostolischer Ordnung wahrhaft gewiß war, in großen und theilweise verweltlichten Gemeinden allzu nahe gelegen.

4) Nach einem kaiserlichen Gesetze von 418 (Cod. Theod. XVI, 2, 42. 43.) sollten in Alexandrien höchstens 600 Parabolani, und nach Cod. Justin. I, 2, 4. in Constantinopel statt 1100 nur 950 Kopiaten seyn dürfen.

werden dürfen. Doch wurden diese und ähnliche Gesetze öfters, und zuweilen keinesweges zum Nachtheil der Kirche, übertreten.

Eine Beschränkung der Menge der Geistlichen von anderer Art lag in dem Cölibatsgesetze. Das Falsche in der Idee von dem Wesen des Priesterthums und in dem ascetischen Geiste der Zeit war schon früher der Verbindung der Geistlichkeit mit der übrigen Welt durch die Ehe entgegengetreten, und schon das Concil zu Elvira in Spanien 305 (can. 33.) setzte fest, daß die Bischöfe, Presbyter und Diakonen außer der Ehe leben (sich der Gattinnen enthalten) oder entsetzt werden sollten. Dies wollten auf dem Concil zu Nicäa 325 einige zu einem allgemeinen Kirchengesetze machen; ein frommer ägyptischer Confessor aber, Bischof Paphnutius, selbst strenger Ascet, trat hiegegen auf, indem er die Heiligkeit der Ehe und die Schwere des Cölibats für Viele hervorhob, und es blieb daher blos beim Alten, daß die Geistlichen der drei ersten Grade, nur wenn sie bei ihrem Amtsantritt noch ehelos waren, nicht heirathen durften [1]). Bei dieser Regel verharrte man im Orient auch in der Folge, und nur beim Bischof machte man, durchgängig jedoch erst seit dem 5ten Jahrh., die Ausnahme, daß er in keinem Falle in der Ehe leben dürfe; im Occident aber setzte in einer Decretale (epist. ad Himerium Tarraconens. c. 7—9.) schon der Bischof Siricius von Rom 385 für die in der Ehe fortlebenden Geistlichen der drei ersten Grade die Absetzung fest, wenn gleich es noch sehr lange dauerte, bis diese, nach und nach auch auf die Subdiakonen ausgedehnte, Entscheidung in der kirchlichen Praxis durchdrang.

Was die Wahl der Geistlichen in dieser Periode betrifft, so wurden alle jetzt allein von den Bischöfen gewählt, worauf die Gemeinde formell ihre Zustimmung zu erklären hatte, die Bischöfe selbst aber, wo nicht kaiserlicher Einfluß obwaltete, meist von den übrigen Bischöfen der Provinz, doch mit Beistimmung der Gemeinde, die im Occident auch öfters für sich allein das Wahlrecht vollzog. — Versetzung höherer Geistlichen (Bisch., Presb. und Diak.), namentlich der Bischöfe, von einer Kirche nach einer anderen, von einer kleineren insbesondere nach einer größeren, vornehmlich einer hauptstädtischen [2]), wurde zwar von

1) Aehnliches hatten schon im J. 314 die Concilien zu Neocäsarea und zu Ancyra bestimmt.

2) Dem Wahne, als ob Hauptstädte auf einen treuen Bischof größeren Anspruch hätten, widersprach schon K. Constantin (Euseb. vit. Const. III, 60.).

weltlich gesinnten geistlichen Hirten nicht selten durch mancherlei Mittel erstrebt, von dem Nicänischen Concil aber (Can. 15.), auch mit darum, weil, wie Christus mit der Kirche, so der Bischof mit seiner Gemeinde unauflöslich verbunden sei, streng verboten, welches Verbot das Antiochenische Concil 341 (Can. 20.) und der römische Bischof Damasus gegen Ende des 4ten Jahrh. (ep. IX. ad Acholium Thessalon. episc.) wiederholte. Jedoch wurde auch dies Kirchengesetz, welches Gregor v. Nazianz seinerseits um 382 unter die längst erstorbenen rechnet, — und zuweilen nach dem wirklichen Bedürfnisse einer Kirche, öfters verletzt.

Der Bildungsanstalten für die Geistlichen gab es in dieser Periode mancherlei. Gleichwohl entsprach die Tüchtigkeit geistlicher Bildungsanstalten keinesweges im Ganzen dem Gewichte der Anforderungen an das so verantwortliche Amt. Besonders für Aegypten und Syrien nebst den Nachbarländern wirkten die theologische Schule zu Alexandrien (bis ans Ende des 4ten Jahrh.; §. 59. 85.) und jetzt vornehmlich die zu Antiochien (vgl. §. 60., 81. und 87.), nächst ihnen für Persien die zu Edessa (§. 88.) und darauf die zu Nisibis[1]). Außerdem ließen es manche tüchtige und fromme Bischöfe, vornehmlich des an anderweiten theologischen Bildungsanstalten so armen[2]) Occidents, sich angelegen seyn, selbst junge Männer zum geistlichen Amte zu erziehen, und ihren Clerus, in welchem schon Jünglinge und Knaben unter den Lectoren ihren Platz erhalten konnten, zu einer Art geistlichem Seminar zu machen. Viele, in den späteren Zeiten dieser Periode zumal, erhielten auch in

1) Unter den theologischen Schulen sind die alte Alexandrinische und die Antiochenische die berühmtesten. Von Antiochien aus bildete sich die Schule zu Edessa, gestiftet nach Assemani Biblioth. orient. T. III. P. 2. p. 924 sqq. von Ephräm Syrus, gefördert demnächst besonders von Ibas, Bischof von Edessa von 436 bis 457, und zerstört unter den kirchlichen Kämpfen 489, nachdem sie kaum ein Jahrhundert eine Pflanzschule für die persische Geistlichkeit gewesen war; aus den Trümmern der Edessenischen Schule aber entstand wieder die wohl organisirte Schule zu Nisibis in Mesopotamien (s. Assemani l. c. p. 927.), gestiftet zu Ende des 5ten Jahrhunderts von einem ehemaligen Edessenischen Lehrer Narses, und unter dem Vorsteher Hanan im Anfange des 7ten Jahrhunderts mit 800 Schülern. Ueber ihren Einfluß vgl. auch Junilius de partibus divinae legis, die Dedication.

2) S. Cassiodor. de institut. divin. litt. l. I. praefat.

den Klöstern eine biblische und gelehrte, wiewohl leicht einseitig ascetische, Vorbereitung zum geistlichen Amte. Endlich schlugen auch Manche den allerdings bedenklichen Weg ein, auf den gewöhnlichen Schulen der weltlichen Literatur, wie besonders zu Alexandrien und Athen, ihre Vorbildung sich zu erwerben. — Nicht Wenige freilich wähnten auch einer gründlichen Vorbildung zum geistlichen Amte ganz entbehren zu können, da die Ordination endlich sie doch tüchtig mache, und die diesen Wahn gründlich bekämpfenden Anweisungen [1]) eines Chrysostomus (περὶ ἱερωσύνης) und Augustinus (de doctrina christiana, und anderwärts) zur rechten Führung des geistlichen Amtes fanden noch bei weitem nicht genug Anerkennung und Anwendung.

§. 71.

Episcopat. Gegenseitiges Verhältniß der verschiedenerlei Bischöfe, insbesondere Verhältniß des Römischen zu den übrigen, in der Einen katholischen Kirche.

Vgl. Dav. Blondel Traité historique de la primauté en l'église. Genève. 1641. fol.

Der schon in der vorigen Periode (s. §. 30, 2, a. u. §. 32.) festbegründete hierarchische Episcopat gewann in dieser bei dem steigenden individuell bischöflichen Ansehen (§. 70.) eine noch immer allgemeinere und ausschließlichere Autorität. Immer unbestrittener galten nur die Bischöfe als Nachfolger der Apostel, und der Episcopat, die Gesammtheit aller Bischöfe, als Inbegriff aller kirchlichen Gewalt. Dabei schien nun freilich die jetzt zugleich immer deutlicher hervortretende Verschiedenheit in der Gestaltung des Verhältnisses der einzelnen Bischöfe, die Verschiedenheit der Grade in dem Einen Episcopat, hemmend einzuwirken; am Ende aber mußte doch gerade diese Abstufung die äußere katholisch kirchliche Einheit nur um so sichtlicher fördern.

1. Die Landbischöfe, *Χωρεπίσκοποι*, geriethen in dieser Periode in immer größere Abhängigkeit von den Stadtbischöfen, und verloren sich deshalb nach und nach ganz [2]). An ihre Stelle

---

1) Sarkastisch bekämpft ihn Gregor v. Nazianz in seinem Gedichte an die Bischöfe (εἰς ἑαυτὸν καὶ περὶ ἐπισκόπων).

2) Im Laufe des 4ten Jahrh. waren die Landbischöfe mannichfach beschränkt worden im Streite mit den Stadtbischöfen (Concil. Ancyr. c. 13.;

traten entweder von den Stadtbischöfen den einzelnen Landgemeinden vorgesetzte Presbyter, oder, wie namentlich in der orientalischen Kirche, mehrere Landgemeinden zugleich im stadtbischöflichen Auftrage eine Zeitlang oder beständig leitende *Περιοδευταί*, Visitatores [1]).

2. Die Metropolitanverfassung nahm jetzt eine festere Gestalt an. Der Wirkungskreis der Metropoliten im Verhältniß zu dem der übrigen Bischöfe der Provinz wurde genauer bestimmt; sie bestätigten und weihten die letzteren, und waren jetzt regelmäßige Präsidenten auf den Provinzialsynoden, die sich (nach Concil. Nic. c. 5.) zweimal des Jahres zu versammeln pflegten, und auf welchen alle wichtigen allgemeineren kirchlichen und insbesondere auch bischöflichen Angelegenheiten der Provinz besprochen wurden. Doch wurden auch die übrigen Bischöfe durch Kirchengesetze in der selbstständigen Verwaltung ihres Kirchsprengels gegen Metropolitaneingriffe sicher gestellt.

3. Ueber die Metropolitangewalt stellte sich in dieser Periode noch eine andere, die Patriarchalgewalt [2]). Unter denjenigen Metropoliten nehmlich, die schon in der vorigen Periode vor den übrigen durch ein höheres Ansehen sich ausgezeichnet hatten (§. 31.), wurden auf dem allgemeinen Concil zu Nicäa 325 (can. 6.) drei in einem solchen ausgezeichneten Ansehen und umfassenden Sprengel förmlich anerkannt, der von Alexandrien, Rom und Antiochien [3]). Zu ihnen kam im Verlauf des 4ten Jahrh. noch ein vierter hinzu, der Bischof von Byzanz oder Constantinopel, welche Kirche zwar Anfangs dem thracischen Metropoliten untergeordnet gewesen war, mit Constanti-

---

Concil. Antioch. c. 10.), insbesondere hinsichtlich der ihnen verwehrten Presbyter- und Diakonen-Weihe, und schon das Concil zu Sardica Can. 6. verbot die Anstellung von solchen.

1) Schon das Concil. Laodic. can. 57. verordnet deren Anstellung.

2) Vgl. J. Morini Exercitatt. eccl. et bibl. (diss. I. de patriarch. et primat. orig.). Par. 1669. fol.; Janus, De orig. patriarch. chr. diss. II. Vit. 1718. 4.; u. A.

3) Die Veranlassung war, daß das Concil im Gegensatz gegen die Meletianische Spaltung (§. 34, 3.) es als hergebrachtes Recht darstellte, daß der Bischof von Alexandrien die allgemeine Aufsicht über die Kirchen in Aegypten, Libyen und Pentapolis führe. (Nur um dieser Veranlassung willen steht auch hier der Alexandrinische Bischof vor dem angeseheneren Römischen).

/Sar

nopels Erhebung zu römisch kaiserlicher Residenz aber eine solche Auszeichnung erhalten hatte, daß schon das allgemeine Concil zu Constantinopel 381 (can. 3.), weil Constantinopel Neu-Rom sei, ihr den Rang gleich nach der Römischen Kirche bestimmte, womit ein angemessener Sprengel (Thracien, Pontus und Kleinasien) und das Vorrecht, auch aus anderen Diöcesen Appellationen anzunehmen, sich verband (Socrat. h. e. V, 8.; Conc. Chalced. act. 15. can. 9. 28.). So bildete sich denn, da ja in dem größeren Bezirke dieser höheren Metropoliten sich auch Metropoliten gewöhnlicher Art befanden, eine neue kirchliche Gewalt, und die höheren Metropoliten, zuerst *Ἔξαρχοι*, darauf *Πατριάρχαι* genannt, (letzteres ein sonst allen Bischöfen gemeiner Name), deren Rechte indeß erst nach und nach genauer bestimmt wurden, standen in einem ähnlichen Verhältnisse zu den Metropoliten, wie diese zu den übrigen Bischöfen. (Durch die Patriarchen sollten die Metropoliten geweiht, die Synoden der ganzen Patriarchal-Diöces berufen, die größeren Angelegenheiten und alle Rechtssachen in höchster Instanz entschieden werden.) Zu den vier Patriarchen von Rom, Constantinopel, Alexandrien und Antiochien wurde nachmals im 5ten Jahrh., vornehmlich durch das allgemeine Concil zu Chalcedon 451 (actio VII.[1])), noch ein 5ter förmlich hinzugefügt, der Bischof von Jerusalem. Schon zu Nicäa (can. 7.) war derselbe den großen Bischöfen beigezählt worden, nicht der Macht, sondern dem Ehrenrange nach. Erst nach und nach aber entzog er sich den Metropolitanrechten von Cäsarea, und zu Chalcedon erhielt er Palästina als unabhängigen Sprengel. — Uebrigens betraf die neue Patriarchalverfassung natürlich zunächst nur die christliche Kirche des römischen Reichs, und auch hier, zumal im Abendlande, fügten sich nicht alle einzelne Kirchen in die neue Ordnung. In Nordafrika hatte der Bischof von Carthago allerdings das höchste Ansehen, doch aber keineswegs das der Patriarchen, und das Concil zu Hippo Regius 393 erklärte sich ausdrücklich gegen solche Titel, wie die Patriarchen sie führten. Im Morgenlande erhielt sich Cyprus unabhängig.

4. Ueber das allgemeine patriarchalische Ansehen erhob sich nun noch bedeutend unter der Gunst politischer, kirchlicher und

1) Sie bestimmte zugleich die beiden Phönizien und Arabien als Antiochenischen Sprengel.



traten entweder von den Stadtbischöfen den einzelnen Landgemeinden vorgesetzte Presbyter, oder, wie namentlich in der orientalischen Kirche, mehrere Landgemeinden zugleich im stadtbischöflichen Auftrage eine Zeitlang oder beständig leitende Περιοδευταί, Visitatores [1]).

2. Die Metropolitanverfassung nahm jetzt eine festere Gestalt an. Der Wirkungskreis der Metropoliten im Verhältniß zu dem der übrigen Bischöfe der Provinz wurde genauer bestimmt; sie bestätigten und weihten die letzteren, und waren jetzt regelmäßige Präsidenten auf den Provinzialsynoden, die sich (nach Concil. Nic. c. 5.) zweimal des Jahres zu versammeln pflegten, und auf welchen alle wichtigen allgemeineren kirchlichen und insbesondere auch bischöflichen Angelegenheiten der Provinz besprochen wurden. Doch wurden auch die übrigen Bischöfe durch Kirchengesetze in der selbstständigen Verwaltung ihres Kirchsprengels gegen Metropolitaneingriffe sicher gestellt.

3. Ueber die Metropolitangewalt stellte sich in dieser Periode noch eine andere, die Patriarchalgewalt [2]). Unter denjenigen Metropoliten nehmlich, die schon in der vorigen Periode vor den übrigen durch ein höheres Ansehen sich ausgezeichnet hatten (§. 31.), wurden auf dem allgemeinen Concil zu Nicäa 325 (can. 6.) drei in einem solchen ausgezeichneten Ansehen und umfassenden Sprengel förmlich anerkannt, der von Alexandrien, Rom und Antiochien [3]). Zu ihnen kam im Verlauf des 4ten Jahrh. noch ein vierter hinzu, der Bischof von Byzanz oder Constantinopel, welche Kirche zwar Anfangs dem thracischen Metropoliten untergeordnet gewesen war, mit Constanti-

---

Concil. Antioch. c. 10.), insbesondere hinsichtlich der ihnen verwehrten Presbyter- und Diakonen-Weihe, und schon das Concil zu [illegible]dica Can. 6. verbot die Anstellung von solchen.



1) Schon das Concil. Laodic. can. 57. verordnet deren Anstellung.

2) Vgl. J. Morini Exercitatt. eccl. et bibl. (diss. I. de patriarch. et primat. orig.). Par. 1669. fol.; Janus, De orig. patriarch. chr. diss. II. Vit. 1718. 4.; u. A.

3) Die Veranlassung war, daß das Concil im Gegensatz gegen die Meletianische Spaltung (§. 34, 3.) es als hergebrachtes Recht darstellte, daß der Bischof von Alexandrien die allgemeine Aufsicht über die Kirchen in Aegypten, Libyen und Pentapolis führe. (Nur um dieser Veranlassung willen steht auch hier der Alexandrinische Bischof vor dem angeseheneren Römischen).

nopels Erhebung zu römisch kaiserlicher Residenz aber eine solche Auszeichnung erhalten hatte, daß schon das allgemeine Concil zu Constantinopel 381 (can. 3.), weil Constantinopel Neu-Rom sei, ihr den Rang gleich nach der Römischen Kirche bestimmte, womit ein angemessener Sprengel (Thracien, Pontus und Kleinasien) und das Vorrecht, auch aus anderen Diöcesen Appellationen anzunehmen, sich verband (Socrat. h. e. V, 8.; Conc. Chalced. act. 15. can. 9. 28.). So bildete sich denn, da ja in dem größeren Bezirke dieser höheren Metropoliten sich auch Metropoliten gewöhnlicher Art befanden, eine neue kirchliche Gewalt, und die höheren Metropoliten, zuerst Ἔξαρχοι, darauf *Πατριάρχαι* genannt, (letzteres ein sonst allen Bischöfen gemeiner Name), deren Rechte indeß erst nach und nach genauer bestimmt wurden, standen in einem ähnlichen Verhältnisse zu den Metropoliten, wie diese zu den übrigen Bischöfen. (Durch die Patriarchen sollten die Metropoliten geweiht, die Synoden der ganzen Patriarchal-Diöces berufen, die größeren Angelegenheiten und alle Rechtssachen in höchster Instanz entschieden werden.) Zu den vier Patriarchen von Rom, Constantinopel, Alexandrien und Antiochien wurde nachmals im 5ten Jahrh., vornehmlich durch das allgemeine Concil zu Chalcedon 451 (actio VII.[1])), noch ein 5ter förmlich hinzugefügt, der Bischof von Jerusalem. Schon zu Nicäa (can. 7.) war derselbe den großen Bischöfen beigezählt worden, nicht der Macht, sondern dem Ehrenrange nach. Erst nach und nach aber entzog er sich den Metropolitanrechten von Cäsarea, und zu Chalcedon erhielt er Palästina als unabhängigen Sprengel. — Uebrigens betraf die neue Patriarchalverfassung natürlich zunächst nur die christliche Kirche des römischen Reichs, und auch hier, zumal im Abendlande, fügten sich nicht alle einzelne Kirchen in die neue Ordnung. In Nordafrika hatte der Bischof von Carthago allerdings das höchste Ansehen, doch aber keineswegs das der Patriarchen, und das Concil zu Hippo Regius 393 erklärte sich ausdrücklich gegen solche Titel, wie die Patriarchen sie führten. Im Morgenlande erhielt sich Cyprus unabhängig.

4. Ueber das allgemeine patriarchalische Ansehen erhob sich nun noch bedeutend unter der Gunst politischer, kirchlicher und

---

1) Sie bestimmte zugleich die beiden Phönizien und Arabien als Antiochenischen Sprengel.



durch die sedes apostolica zu Rom bestimmt sei, solle als Gesetz gelten, und jeder Bischof verpflichtet seyn, auf Vorladung des Römischen Bischofs vor dessen Richterstuhl zu erscheinen; denn es werde nur dann Friede in der Kirche seyn, wenn die ganze Kirche ihren Regierer (rectorem) anerkenne." — Natürlich erkannten nun auch die Römischen Bischöfe selbst kraft solcher Thatsachen je länger je klarer, was sie vermochten. Schon Innocentius I. sprach es aus, daß auf dem ganzen Erdkreise ohne Kenntnißnahme des Römischen Stuhls nichts zu entscheiden sei, und besonders in Sachen des Glaubens alle Bischöfe sich an den heil. Petrus zu wenden hätten (ep. ad Concil. Carthag. a. 416, und ad Conc. Milevit. a. 416), und Leo der Gr. erklärte, „daß ihm als dem Nachfolger des Apostels Petrus, welchem der HErr zum Lohne seines Glaubens den Primat der apostolischen Würde verliehen, auf dem er die allgemeine Kirche fest gegründet, die Sorge für alle Kirchen zukomme, zu deren Theilnahme er seine Collegen, die übrigen Bischöfe, auffordere" (ep. V. ad metropolitt. Illyr.).

Uebrigens wurde doch selbst im Occident die oberrichterliche Autorität des Römischen Bischofs jetzt noch keinesweges allgemein anerkannt. Selbst so gewichtige Stimmen, wie die eines Hieronymus und Augustinus, so entschieden auch sie die Einheits-Repräsentation der Cathedra Petri anerkannten, trugen kein Bedenken, die apostolisch-vicarische und -successorische Autorität des gesammten Episcopates gegen das steigende Uebergewicht der Römischen Kirche hinzustellen [1]), und lange suchte die gesammte nordafrikanische Kirche (am glücklichsten während der bischöflichen Regierung des schwachen Zosimus von Rom, 417—418, in dem Pelagianischen Streite [2])) mit Nachdruck ihre ganze Unabhängigkeit zu behaupten, wenn sie auch später,

1) Vgl. Hieron. epist. 101.: „Si auctoritas quaeritur, orbis major est urbe. Ubicunque fuerit episcopus, ejusdem est sacerdotii. Omnes apostolorum successores sunt", und Augustin. de diversis §. 108.: „Claves non homo unus, sed unitas accepit ecclesiae. Hinc ergo Petri excellentia praedicatur, quia ipsius universitatis et unitatis ecclesiae figuram gessit" cet.

2) Wer fernerhin, statt an die nordafrikanischen, an die überseeischen kirchlichen Gerichte appellire, solle excommunicirt werden, verordnete das Concil zu Carthago 418.

unter den Vandalischen Zerrüttungen, mehr an das Römische Patriarchat sich anzuschließen veranlaßt ward. Im Orient aber war man im Ganzen noch weit entfernter davon, der Römischen Kirche eine entscheidende Autorität beizulegen; die allgemeinen Synoden von Nicäa und Constantinopel waren ganz frei von Römischem Einflusse; und wenn auch der Bischof Theodoret von Kyrrhos in einem Bittschreiben (epist. 113.) an Leo den Gr. das Grab des Petrus und Paulus und die politische Bedeutung Roms für das Ansehen der Römischen Kirche anführt, so erklärte doch noch das allgemeine Concil zu Chalcedon 451 (Act. 15. can. 28.), daß der Patriarch von Constantinopel, als Bischof der Residenz des oströmischen Reichs, gleiche Rechte und Würde mit dem Römischen Bischof und den ersten Rang nach ihm habe.

Zur Befestigung der äußeren Kircheneinheit entstand in dieser Periode auch noch ein neues wichtiges Mittel, das durch Constantin den Großen 325 ins Leben gerufene Institut der aus (freilich nur theoretisch) allen Bischöfen des römischen Reichs (ἡ οἰκουμένη) bestehenden und (angeblich) dessen ganze Kirche, ja — da die römische Reichskirche den Kern der katholischen Kirche bildete, und man auch Bischöfe aus anderen Ländern, so viele ihrer kamen, gern zuließ (Euseb. vit. Const. III, 7.) —, die ganze katholische Kirche repräsentirenden Synoden, der allgemeinen Kirchenversammlungen, Concilia universalia, σύνοδοι οἰκουμενικαί [1]); und da diese Concilien (in Rechtssachen nach Stimmenmehrheit, in Glaubenssachen theoretisch nach Stimmeneinheit, und zwar entscheidend nur von Bischöfen,) rechtskräftige Gesetze für die ganze Kirche geben sollten, so konnte nun auch aus den Sammlungen [2]) dieser und ähnlicher Gesetze ein, zunächst wenigstens für das römische Reich, allgemein gültiges Kirchenrecht sich bilden. Zwei solcher Sammlungen aus dem 6ten Jahrh. erhielten

---

1) Ein kaiserliches Edict (sacra imperatoria) berief auf einen bestimmten Termin die Patriarchen und Metropoliten und durch diese die Bischöfe. Sie reiseten auf kaiserliche Kosten. In der Mitte der Versammelten lag ein Evangelienbuch (Concil. Ephes. oec. act. 1. u. Conc. Chalced. act. 4.). Der Präsident, entweder vom Kaiser oder von den Verhältnissen oder von der Versammlung bestimmt, in Verbindung mit den kaiserlichen Commissarien, leitete die Verhandlungen, bereitete die Beschlüsse, und ließ die Abstimmung vornehmen zum Beschluß (ὅρος). Kirchliche Notarien protokollirten die Verhandlungen, alle Bischöfe oder ihre Vertreter unterschrieben sowohl das Ganze, als einzelne wichtige Theile. Dem Kaiser wurden diese gesta oder ὑπομνήματα zugesandt mit der Bitte um Bestätigung. Er entließ die Synode und vollzog die Beschlüsse.

2) F. A. Biener De collectionibus canonum eccl. graecae. Berol. 1827.

durch ihre Brauchbarkeit und die Gunst der Verhältnisse allgemeines Ansehen, nehmlich die (aus 50 Titeln bestehende) des nachmaligen Patriarchen von Constantinopel, vormaligen Sachwalters und dann Presbyters zu Antiochien, Johannes Scholasticus, gest. 578, für die griechische, und die (zwischen 498 und 514 entstandene) des Römischen Abtes Dionysius Exiguus, eines gebornen Scythen, gest. um 556, der auch die Entscheidungen, Decretales (sc. epistolae), der Römischen Bischöfe (von Siricius, seit 384, bis Anastasius II., gest. 498) unter die Kirchengesetze mit aufnahm, für die abendländische Kirche [1]).

§. 72.

Schismata [2]).

Donatistisches Schisma.

Quellen: Des Bischofs Optatus von Mileve (um 368) de schismate Donatistarum libb. VII (wohl ursprünglich VI), ed. (nebst Monumenta vett. ad Donatistt. hist. pertinentia) L. E. du Pin. Par. 1700; und mehrere Schriften des Augustinus (namentlich contra epistolam Parmeniani libb. III, de baptismo libb. VII, contra literas Petiliani libb. III, contra Cresconium libb. IV, breviculus collationum cum Donatistis libb. III, u. a., in August. Opp. T. IX. ed. Benedictt.).

Vgl. H. Valesius De schism. Donastistt., hinter s. Ausg. des Eusеb.; und die Histor. Donastistar., in Norisii Opp. edd. Ballerinii. Veron. 1729. 4 Voll. f.

Wenn nie die Kirche ihren wesentlichen Charakter der Einheit verlieren durfte und konnte, so konnte sie dies am wenigsten — nicht einmal äußerlich — zu einer Zeit, wo auch die äußere katholische Kirche noch so viel inneres Leben besaß und so fest die reine Lehre behauptete, wie im 4ten Jahrh., und ernster Kampf mit schwärmerischem Separatismus, wo er sich zeigte, war daher jetzt, wie sehr auch durch die innige Verbindung von Kirche und Staat er erschwert werden mochte, unumgänglich. Der Hauptkampf dieser Art war der mit dem Donatismus,

---

1) Beide Sammlungen, so wie auch noch einige andere des Joh. Scholasticus von geringerer Bedeutung und überhaupt andere alte kirchenrechtliche Sammlungen letzterer Art, s. in G. Voëlli et H. Justelli Bibliotheca juris can. vet. Par. 1661. 2 Voll. fol.

2) Von einigen unter mehrerem Einflusse dogmatischer Gründe entstandenen Kirchenspaltungen, namentlich der Antiochenisch-Meletianischen und der Luciferianischen, unten Abschnitt IV. bei dem Arianischen Streite, §. 85.

dem ausgeprägtesten Separatismus der alten Kirche, dem Normal-Separatismus für alle Zeit.

Im nördlichen Afrika hatte sich Montanistischer Schwärmergeist hie und da fortgepflanzt, und in der Diocletianischen Verfolgung drängten sich demzufolge Manche, ihre besonneneren Gegner der Menschenfurcht und Verleugnung Christi beschuldigend, unberufen zum Märtyrerthum. Hiegegen erklärten sich, vielleicht nicht gemäßigt genug, der Bischof Mensurius und der Archidiaconus Cäcilianus von Carthago. Nach des Ersteren Tode 311 ward Letzterer von dem größten Theile der Gemeinde zum Bischof erwählt, und wegen der Machinationen einer Gegenparthei, an deren Spitze eine frömmelnde und abergläubische reiche Frau Lucilla stand, auch schon bald darauf, noch vor der Ankunft der sonst bei dieser Feier anwesenden numidischen Bischöfe, durch den Bischof Felix von Aptunga ordinirt. Leicht konnte nun aber Cäcilians Gegenparthei, zu welcher selbst die „Seniores plebis" gehörten, die numidischen Bischöfe, an deren Spitze der Primas von Numidien, Secundus von Tigisis, stand, und von denen manche ohnehin schon zur Gegenparthei des Mensurius gehört hatten, für sich gewinnen. Man erklärte, an Novatianischen Grundsätzen festhaltend, weil angeblich Felix ein (excommunicationswürdiger) Traditor gewesen, unbesonnen genug Cäcilians rite geschehene Ordination für ungültig[1]), warf Letzterem selbst nachher Aehnliches, wie dem Felix, vor, und schritt, Cäcilians Anerbieten, in den Stand eines Diaconus zurückzutreten, und sich durch die numidischen Bischöfe von neuem ordiniren zu lassen, gar nicht beachtend, zu einer neuen Carthagischen Bischofswahl, die auf einen Carthagischen Lector Majorinus fiel, der aber schon 313 an Donatus Magnus einen kräftigeren und thätigeren Nachfolger erhielt. Wie die Carthagische, so theilte sich nun bald die ganze nordafrikanische Kirche in zwei Partheien.

Die Donatisten, (ursprünglich pars Majorini, später pars Donati, vom Donatus M. und vielleicht auch schon zuvor von ihrem eifrigen Freunde, dem Bischof Donatus von Casae nigrae, der aber später über Donatus M. mehr vergessen ward,

---

1) Ja noch 311 ward Cäcilian von einer fanatischen Versammlung von 70 numidischen Bischöfen zu Carthago, weil er sich von einem Traditor habe ordiniren lassen, excommunicirt.

benannt und angeführt) schieden sich vornehmlich dadurch theoretisch von ihren Gegnern, (denn praktisch war freilich unter den Donatisten wenigstens eben so viele Verderbniß, als in der katholischen Kirche), daß sie — ächt Novatianisch — die Prädicate der Reinheit und Heiligkeit, die allerdings (nach Ephes. 5, 27.) der Kirche in ihrem Wesen und ihrer Totalität gebühren, auch durchaus auf die Kirche in ihrer Erscheinung in allen ihren Gliedern im gegenwärtigen Zeitlaufe, der sie doch (wie dem geheiligten Christenleben) nur approximativ zukommen (§. 33.), übertrugen, widrigenfalls eine Kirche, möge sie in Stiftung und Lehre eine apostolisch-katholische seyn oder nicht, aufhöre eine christliche Kirche zu seyn, was nun von der ganzen Kirche außerhalb der Donatistischen Gemeinde wirklich gelte. Oder mit anderen Worten, die Donatisten behaupteten, daß die Kirche, um rein zu seyn, nicht blos als solche in ihrem Totalorganismus (wie man es katholischerseits, in der Theorie wenigstens, wollte, indem man zugleich hier vor Allem eine objective, vermittelst der bischöflichen Succession von den Aposteln her allgemein verbreitete Kirche forderte) apostolische reine Lehre und reine Lebensgrundsätze hegen und geltend machen müsse, sondern daß vielmehr jedes einzelne Glied der Kirche rein in Lehre und Leben seyn müsse, und daß jede Kirche, die andere Glieder in ihrer Mitte dulde, (möge sie katholisch seyn oder nicht), den Charakter einer reinen christlichen Kirche verliere, daß also auch die katholische Kirche, indem sie solche Glieder dulde, trotz ihrer Katholicität jenen Charakter verloren habe. Durch diesen Grundsatz, der eine dünkelhafte Subjectivität einer katholisch kirchlichen Objectivität entgegenstellte, ja der der Kirche selbst, welche die Katholiker als ein Objectives faßten, nur Subjectivität beilegte [1]), traten die Donatisten so allerdings in Opposition gegen die klare Lehre der heil. Schrift von der Kirche als dem Weizenacker mit Unkraut [2]), und nahmen den Charakter von Separatisten an;

1) Wenn sonach der Donatistische Kirchenbegriff geradezu falsch war, so fehlte freilich doch auch in dem katholischen (bis zur Reformation) dasjenige Element, welches die kirchliche Objectivität vor Erstarrung bewahrte, welches auf objectivem Grunde doch auch dem subjectiven Leben seine Berechtigung gab, und Objectivität und Subjectivität zu einer vollendeten Einheit vermittelte und verschmolz.

2) Der Acker ist ja allerdings die Welt (Matth. 13, 38.), — was die Donatisten hervorhoben —; aber der Weizenacker ist die Kirche (Matth. 13, 24.), — was sie ignorirten.

und in dieser Hauptsache hatte daher allerdings die katholische Kirche mit jener entgegengesetzten Behauptung (nur abgesehen von der falsch katholischen Beimischung) Recht. Freilich aber ließ jener entgegengesetzte katholische Grundsatz auch eine übertriebene Anwendung zu, wenn nun die Kirche gar zu wenig Sorge trug, daß doch möglichst wenige falsche und todte Glieder in ihrem Verbande, möglichst wenig Unkraut auf dem Weizenacker sich befände; und schon damals fehlte die katholische Kirche hierin wirklich handgreiflich. — Diese Hauptdifferenz über das Wesen der Kirche, verbunden mit dem Einflusse der historischen Entwickelung des Donatismus, bedingte nun auch mehr oder minder manche andere, zum Theil aber erst spätere, Streitpunkte zwischen den Katholischen und den Donatisten; namentlich den, daß die Donatisten alle Verbindung zwischen Kirche und Staat leugneten, — ein Grundsatz, dem sie indeß in ihrer Praxis, besonders Anfangs, mannichfach widersprachen, — während die Katholischen, freilich auch wieder leicht gar sehr übertreibend, die Staatsgewalt zum Schutz und Schirm der Kirche anriefen; daß ferner die Donatisten völlige Gewissensfreiheit wollten und dafür kämpften, während die Katholischen, aber auch hier wieder leicht viel zu weit gehend und in Gottes Recht greifend, die Gewissensfreiheit durch die Rücksicht auf das Heil der Menschen beschränkt wissen wollten; daß die Donatisten die von einem nach Lehre oder Leben Excommunicationswürdigen ertheilte Ordination für an sich ungültig, die Katholischen für doch gültig erklärten, u. s. w.

Schon bald nach Entstehung ihrer Parthei wurden in den damals erscheinenden Gesetzen Kaiser Constantins die Donatisten ungünstig behandelt. Unverhört sich verdammt sehend, baten sie daher selbst den Kaiser um Einleitung der Entscheidung des Streits. Constantin setzte zu Rom, unter dem Vorsitze des Melchiades (Miltiades) von Rom, ein bischöfliches Gericht nieder, vor welchem 10 Bischöfe von jeder der beiden afrikanischen Partheien nebst Cäcilian erschienen, und das Gericht (Melchiades nebst 5 vom Kaiser bestellten gallischen und 15 von ihm selbst zugezogenen italischen Bischöfen) entschied 313 gegen die Donatisten. Die Beschuldigung gegen Felix insbesondere erklärte es für nichtig. Ebenso erkannte, da die Donatisten über Unrecht klagten, im J. 314 ein vom Kaiser mit der förmlichen Untersuchung beauftragtes Gericht zu Carthago, und gleichfalls

gegen die Donatisten entschied eine auf kaiserliche Anordnung zusammengetretene Synode zu Arelate [1]). Nun baten die Donatisten den Kaiser um unmittelbare Untersuchung, und Constantin entschied 316 zu Mailand vor Abgeordneten beider Partheien gegen die Donatisten. Dennoch blieben sie bei ihrem Sinne, und jetzt folgende gewaltsame Maaßregeln steigerten ihren Enthusiasmus bis zur Schwärmerei. Schon 317 forderte deshalb der Kaiser in einem Schreiben die afrikanischen Bischöfe und Gemeinden zur Duldsamkeit gegen die Donatisten auf, und da diese 321 in einer Bittschrift an den Kaiser aufs bestimmteste ihren Entschluß, in der Absonderung zu beharren, erklärten, bewilligte er, wenn auch keinesweges partheilos, beiden Partheien selbst gleiche Rechte, und blieb diesen Grundsätzen bis an seinen Tod getreu [2]). Sein Nachfolger Constans hoffte die Donatisten durch besondere Güte mit der katholischen Kirche zu versöhnen, und ließ ihnen zur Unterstützung Geld übermachen. Donatus M. aber sandte das Geld mit fanatischer Protestation gegen jede Verbindung zwischen Kirche und Staat [3]) dem Kaiser zurück. Nun befahl der Kaiser, während er im Geldvertheilen fortfuhr, die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit in Afrika [4]), und Vollzieher des Befehls waren Soldaten. Die jetzt vorfallenden Gewaltthaten und mitunter Grausamkeiten erhitzten den Fanatismus der Donatisten aufs höchste, und ihre Circumcellionen (fanatische Asceten, „Söhne der Heiligen", die circum cellas rusticorum umherstreiften, von Fasir und Axid geführt), durch die Predigten Donatistischer Bischöfe gegen den weltlichen Glanz in der herrschenden Kirche aufgeregt, erlaubten sich noch viel schmählichere Gewaltthätigkeiten gegen die Glieder der katholischen Kirche, wenn man aber Gewalt gegen sie brauchte, tödteten sie, um Märtyrer zu seyn, sich selbst.

---

1) Von dieser Synode (welche ja auch — vgl. oben S. 175. — den Streit über die Taufe der Häretiker entschied) ward hinsichtlich der Ordination bestimmt, daß, wenn dieselbe auch durch solche verrichtet worden wäre, welche der Glaubensverleugnung durch öffentliche Urkunden überführt werden könnten, sie doch, falls sonst nichts dagegen einzuwenden sei, gültig seyn solle.

2) Als ein Donatistischer Haufe 330 eine katholische Kirche niedergerissen hatte, ließ der Kaiser sie auf eigne Kosten wieder aufbauen.

3) „Quid est imperatori cum ecclesia?"

4) „Christus amator unitatis est, unitas igitur fiat."

Diese Zerrüttung, durch das Exil der angesehensten Donatistischen Bischöfe keinesweges gedämpft, dauerte unter Constantius fort, bis Julian, gern den Bitten der Donatisten um Gerechtigkeit willfahrend, ihnen Duldung gewährte. Sie kamen nun wieder in den Besitz ihrer Kirchen, die sie zuvor einer fanatischen Reinigung unterwarfen, und bestanden in der Folge ruhiger als Parthei fort. Bald jedoch entstanden jetzt Spaltungen unter ihnen selbst, und namentlich suchte ein Donatistischer Grammatiker Tichonius (bekannt als der Verfasser hermeneutischer Canones, seiner VII regulae, und eines Commentars über die Apokalypse) in vernünftiger Besonnenheit einen Mittelweg zwischen den Katholischen und streng Donatistischen einzuschlagen, während ein Donatistischer Diaconus Maximianus zu Carthago eine Parthei stiftete, welche im Extrem ihres Donatistischen Eifers die sonstige streng Donatistische Richtung als die Mittelstraße erscheinen ließ. Indeß diese Spaltungen die Donatistische Gemeinde innerlich verwirrten, trat ihr von außen mit besonderer Kraft und Erfolg Augustinus, Presbyter und nachher Bischof von Hippo in Numidien, entgegen [1]). Aeußere Bedrängung, wie innere Zerrüttung war abgeprallt von dem separatistischen Starrblick. So war es der dialektischen Macht eines Augustinus nicht so sehr zu verargen, wenn er endlich in freundlichster Gewalt den Verirrten ihr Heil aufdrang. Als Anfangs entschiedener Gegner gewaltsamer Maaßregeln gegen die Donatisten suchte er sie nur durch Gründe zu überzeugen; sie fürchteten aber seine überlegene Dialektik, und vermieden eine förmliche Disputation mit ihm, gingen auch auf die von dem Concil zu Carthago 403 erfolgte Einladung zu einer Disputation ausgewählter Donatisten mit ausgewählten Katholischen nicht ein. Den Erlaß härterer Staatsgesetze gegen die Donatisten (405), welche die Laien zur Confiscation der Güter, die Bischöfe zum Exil verurtheilten, hatte Augustin auf einem Concil zu Carthago 404 noch verhindern wollen; in der Folge aber veränderte er während des Streits selbst seine Grundsätze. Er fing an scharfsinnig die Ansicht zu vertheidigen, daß man auch gewaltsame Mittel anwenden dürfe, um die Verirrten zu ihrem eignen Besten zur seligmachenden Kirche zurückzuführen. Jedoch milderte er seine

1) Vgl. A. Roux Diss. de Aur. Augustino adversario Donatistar. Lugd. B. 1838. 8.

Theorie stets in der Praxis, und drang immer besonders auf Veranstaltung eines Religionsgespräches mit den Donatisten. Diese Collatio cum Donatistis kam dann auch endlich 411 zu Carthago zu Stande. 286 katholische Bischöfe, deren Hauptwortführer Augustinus, und 279 Donatistische, worunter Petilianus von Cirta als tüchtigster Sprecher, waren erschienen, und ein kaiserlicher Commissarius Marcellinus, Augustins Freund, führte das Präsidium. Ob Felix von Aptunga und Cäcilian wirklich Traditoren gewesen, und ob die Kirche durch die Gemeinschaft mit unwürdigen Mitgliedern den Charakter einer reinen christlichen Kirche verliere, — man hatte nun gerade 100 Jahre darüber gestritten, und weder über jenes Einzelne, noch über dies Allgemeine sich einen können —, dies waren nach langen Präliminarien die Hauptpunkte der Verhandlung. Jeder Theil blieb bei seiner Ansicht, aber der Präses entschied gegen die Donatisten. Noch härtere Gesetze, die jetzt gegen sie erlassen wurden, verminderten nun immer mehr ihre Zahl. Von den Vandalen (§. 85. zu Ende u. 91. gegen die Mitte) wurden sie nicht vorzugsweise verfolgt; aber den römischen Edicten und Legionen mußten sie endlich erliegen. Doch erhielten bis um 600 sich Reste von ihnen, noch in ihrer Trümmer die Macht eines mißverstandenen Glaubens, wie die Verantwortlichkeit einer staatskirchlichen Verfolgung bewährend.

Wohl würde die spätere Geschichte der christlichen Kirche sich anders und schöner gestaltet haben; hätte die katholische Kirche im Donatistischen Streit bei allem Bewußtseyn ihres wesentlichen Rechts durch Anschauen des doch auch nicht gänzlichen Unrechts der Donatisten und des erschütternden Beispiels eines äußersten Kampfes gegen alle äußere Macht für Freiheit des ob auch mannichfach irrenden religiösen Gewissens sich witzigen lassen, ihre alte Zucht wieder zu ergreifen, den sich eindrängenden Schaaren Unbekehrter den Weg etwas zu verengen, und die Kirche unabhängiger von der Welt und selbstständiger zu machen in sich; das Alles aber freilich nur nicht in blos äußerlichem Getreibe und äußerlichem Organismus, sondern vor Allem im freien Wirken und Walten des Geistes Gottes, im Glauben. —

Dritter Abschnitt.

Christliches Leben und Cultus.

Erstes Capitel.

Christliches Leben.

§. 73.

Wie in der vorigen Periode, so brachte auch in dieser das Christenthum allenthalben, wo es aufrichtig angenommen wurde, seine leuchtenden Wirkungen im geheiligten Wandel hervor. Insbesondere stellt das Wirken einer Reihe großer Kirchenlehrer (an denen gerade diese Periode so fruchtbar erscheint), so wie das stille Leben nicht weniger christlichen Mütter (einer Nonna, Mutter Gregors von Nazianz; einer Anthusa, Mutter des Chrysostomus — einer „rechten" Wittwe von ihrem 20sten Lebensjahre an —; einer Monica, Mutter des Augustinus), eine tief christliche Tugend uns vor Augen. Darneben erscheint aber auch vielfach jetzt bloßes äußeres Werk und äußere Geberde von christlicher Gesinnung losgetrennt, als vermeintlich christlich-verdienstlicher, sündentilgender Deckmantel innerlich heidnischen Wesens. So gar Viele hielten ja gerade in dieser Periode sich um der nunmehrigen äußerlichen Vortheile willen nur äußerlich zur christlichen Kirche, und Sinn und Leben dieser, leider natürlich lautesten, bloßen Namenchristen konnte nun allerdings auf keine Weise mehr den nothwendigen Gegensatz bilden gegen die verderbte Welt, sondern in ihnen schmolzen Kirche und Welt grob oder fein ganz in einander. Ueber den Greuel solcher Verderbniß innerhalb der Kirche, in großen Städten vornehmlich, entrüstet, wurden nicht Wenige jetzt von einem desto glühenderen Eifer, ganz Gott zu leben, in der Weise, wie sie es erkannten, ergriffen. So bildete sich die streng ascetische Richtung, aus welcher das Mönchsthum hervorging. Der Gegensatz gegen das steigende Sittenverderben bei geminderter klar evangelischer Erkenntniß rief den Eifer fürs Mönchsthum hervor. Dem inneren Verderben war aber freilich auch in der Einöde nicht zu entrinnen.

§. 74.

Mönchsthum.

Quellen: Palladii (gest. um 420; vgl. §. 86. die Anm. über Chrysost. Schriften) historia Lausiaca; später anzuführende Schriften des Athanasius, Theodoret, Hieronymus, Cassianus; viele Briefe des Hieronymus und Augustinus; u. a. m.

Vgl.

Rud. Hospiniani De monachis h. e. de origine et progressu monachatus libb. VI. Tigur. 1588, auch Genev. 1669. fol.

A. D. Alteserrae Asceticōn s. origg. rei monasticae libb. X. Par. 1674. 4., auch Hal. 1782. 8.

E. Martene De antiquis monachorum ritibus. Lugd. 1690. 4.

Hipp. Helyot Histoire des ordres monastiques. Par. 1714, deutsch Leipz. 1753—56. 8 Bde. 4.

(Musson) Pragmat. Geschichte der vornehmsten Mönchsorden. (Par. 1751), in deutschem Auszuge (v. L. G. Crome) mit Vorrede v. C. W. F. Walch. Leipz. 1774—1784. 10 Bde. 8.

In Betreff des mönchischen Grundverbens vgl. unten S. 344. Anm. 1.

1. Mönchsthum im Orient, seinem Vaterlande.

Eine Richtung, nicht eigenthümlich christlich, sondern orientalisch klimatisch und phantastisch, und nur durch das Christenthum mehr geläutert und zum Theil geheiligt, blühte das Mönchsthum [1]) vorzugsweise im Orient.

Schon in der vorigen Periode gab es christliche Asceten (§. 35.); das erste Beispiel eines Anachoreten aber, das des Paulus von Theben (ebenda), stand noch ganz unbekannt, vereinzelt und wirkungslos. Als Vater des christlichen Einsiedlerlebens oder Mönchsthums gilt mit Recht der Aegyptier Antonius aus Koma (geb. 251, gest. 356), ein Mann ohne eigentlich wissenschaftliche Bildung, aber voll lebendigen Eifers für das Christenthum, und begabt mit einem reichen und tiefen geheiligten Geiste. Von Kindheit auf allem lärmenden Umgange sich entziehend und seit seinem 18ten Lebensjahre verwaiset, ward er als Jüngling durch die kirchliche Vorlesung des Evangelii vom reichen Jüngling so erschüttert, daß er seine Ländereien unter sein Dorf und seinen anderweiten Besitz unter die Armen vertheilte, und als Ascet in der Nähe seines väterlichen Orts, hin und wieder durch den Besuch anderer bewährter Asceten

1) Von μοναχός.

sich stärkend, zu leben begann. Schon hier durch innere dämonische Anfechtungen gequält, die er erst später gläubig überwinden und verachten lernte, zog er sich dann nach einer entfernteren Grabhöhle zurück, wo aber seine inneren Kämpfe dergestalt zunahmen, daß man ihn einst bewußtlos fand und in sein Dorf zurücktrug. Wiederhergestellt lebte er darnach 20 Jahre auf verfallenen Ruinen, und nun erst, in dieser Einsamkeit in Gebet und stiller Betrachtung der Natur, seiner selbst und der Gnade Gottes in Christo gereift, entzog er sich auch Anderen nicht länger als Führer und Berather zu geistlichem Leben, obgleich er auch dann noch, der Verehrung und Störung der Menschen weichend, seinen jetzigen Aufenthaltsort mit einer noch entlegeneren Bergeinöde vertauschte. Dies war von nun an der eigentliche Schauplatz des großen einsiedlerischen Lebens und Wirkens des Antonius, wo er sein kümmerliches Brod sich eigenhändig bauete, und von wo er nur selten im großen Treiben der Welt momentan erschien. So im J. 311, als Maximin die Verfolgung in Aegypten erneuerte, erschien er in Alexandrien, stärkte die Bekenner vor Gericht, diente den Gefangenen, und Niemand wagte ihn anzutasten. Die tiefste Verehrung ward ihm immer steigend zu Theil, und Gleichgestimmte sammelten sich um ihn. Er gebot ihnen Gebet und Handarbeit. Menschen aus allen Classen, Gelehrte und Ungelehrte, suchten in seiner Einsamkeit ihn auf, und begehrten von ihm Rath und Trost. Kein Erzürnter ging unversöhnt mit seinem Widersacher, kein Trauernder ohne Trost von ihm. Auch leibliches Leid heilte nicht selten sein Gebet; aber er rühmte sich dessen nicht, noch murrte er, wenn er nicht erhört ward, sondern pries Gott über Beides. Selbst der Kaiser Constantin mit seinem ganzen Hause wandte sich brieflich an ihn wie an einen Vater, und Antonius, ungestört durch die Ehre, die ja in weit höherem Maaße durch Christus der ganzen Menschheit sei zu Theil geworden, erinnerte in seiner Antwort den Kaiser, daß der König aller Könige Christus sei. Im J. 325 erschien Antonius von neuem zu Alexandrien, zunächst um dem durch weltliche Macht beförderten Arianismus entgegenzuwirken, und in wenigen Tagen wurden mehr Heiden zu Christo bekehrt, als sonst in einem Jahre. Die letzte Zeit seines Lebens verbrachte er in tiefster Stille, bestattete (S. 159.) den Paulus, und verschied endlich im 105ten Jahre ruhig und freudig, nachdem er zuvor, seinen Begräbnißort in Geheimniß

verhüllend, die abergläubische Verehrung seiner Reliquien durch weise Anordnung verpönt hatte [1]).

Das leuchtende Beispiel des Antonius fand überaus viele Nachfolge. Bald waren die Einöden Aegyptens (vornehmlich die Nitrischen Berge, durch Ammonius, und die Wüste Sketis) und Syriens (besonders durch den Eifer des Hilarion [2]) in der Wüste bei Gaza) mit Einsiedlern besetzt, und es bildeten sich auch Vereine von Einsiedlern, die in ihren Zellen mit einem Vorsteher zusammen lebten, λαῦραι (λαύρα), unter welchen Vereinen vorzüglich der auf einer Nilinsel in Thebais, Tabennä, durch Pachomius (gest. 348) gestiftete berühmt wurde [3]).

Der gewaltsam um sich greifende Eifer für das Mönchswesen aber, der viele zur Einsamkeit Unreife aus Nachahmungssucht, Eitelkeit, Trägheit u. s. w. ins Mönchsthum hineinzog, mußte leicht für Staat und Kirche verderblich werden. Das bürgerlich Verderbliche suchte schon Kaiser Valens 365 durch das Gesetz zu hemmen, daß alle, welche aus Trägheit, und um sich den Bürgerpflichten zu entziehen, Mönche geworden, mit Gewalt hervorgezogen werden sollten (Cod. Theodos. XII, 1, 63.). Das kirchlich Verderbliche bestand außer dem nachtheiligen Einflusse der äußerlichen Ascetik auf die Sittenlehre, wodurch der einfache Heilsweg verdeckt ward, besonders in dem schwärmerischen Fanatismus, in welchen unreife Mönche leicht verfielen. Die Selbstpeinigungen eines sich selbst vergötternden ascetischen Hochmuths überschritten bei Einzelnen oft alles Maaß, wie die Beispiele zeigen eines Valens in Palästina (Pallad. hist. Laus. c. 31.), eines Heron aus Alexandrien (ib. c. 39.), eines Ptolemäus (c. 33.) und Anderer, und endeten nicht selten in Wahnsinn (hist. Laus. c. 33. 95. u. a.). Aber auch im Allgemeinen

1) S. die Vita Antonii von Athanasius. Ueber ihn vgl. auch Böhringer Kirchengesch. in Biographieen. Thl. I. Abthl. 2. 1842. — Die zuweilen dem Antonius beigelegten 50 Homilieen rühren wahrscheinlich von seinem Schüler, dem Macarius Magnus oder Aegyptius (Einsiedler und Presbyter, gest. 391, zu unterscheiden von dem Macarius Πολιτικός, gleichfalls Einsiedler und Presbyter, gest. 404), und zwar nicht blos in der Uebersetzung, her.

2) S. die Vita Hilarionis von Hieronymus. Vgl. ob. S. 305.

3) Schon bei Pachomius' Lebzeiten schloß derselbe erst 3000, dann 7000 Mitglieder in sich, über welche alle Pach. die Aufsicht führte; ja im Verlaufe eines Jahrhunderts vermehrte er sich auf 50000.

offenbarte sich vieles Verderben durch das Entstehen ganzer schwärmerischen Partheiungen. So bildeten sich in Mesopotamien um 360 umherschweifende bettelnde Mönchsschaaren (die ersten Bettelmönche), die, in ihrer ascetischen Vollkommenheit vermeintlich frei von dem Joche des Gesetzes, nur dem Triebe des Geistes folgen wollten, und jede Art der Arbeit, alle Beschäftigung mit irdischen Dingen, als sündlich, als Entwürdigung des höheren geistlichen Lebens, durchaus verwarfen, die Ἐνθουσιασταί; auch Εὐχῖται, indem sie (die sonstigen äußeren Kirchenanstalten, selbst die Sacramente, für gleichgültig erklärend oder auch die Theilnahme daran ganz verschmähend) nur in stetem inneren Gebete verharren wollten, das sie als den Gipfel der christlichen Vollkommenheit bezeichneten; chaldäisch מְצַלִּין, daher Messalianer, als welche sie sich bis ins 6te Jahrh. hinein fortpflanzten [1]). Ferner in der Gegend von Pontus war Eustathius, nachher, seit 355, Bischof von Sebaste in Armenien, als Vertheidiger des mönchischen Lebens aufgetreten, und Knechte verließen nun dort ihre Herren, Männer ihre Weiber, Mütter ihre Kinder, rühmten sich einer besonderen Heiligkeit, und wollten keine verehelichten Priester anerkennen. Die Synode zu Gangra in Paphlagonien, zwischen 362 und 370, setzte sich dieser Unordnung kräftig entgegen (S. 346.).

---

1) Die Parthei der Euchiten (unter anderen Namen auch Choreuten benannt von ihren mystischen Tänzen, oder nach ihren Vorstehern in verschiedenen Zeiten Lampetianer, Adelphianer, Marcianisten u. s. w.) nahm an, daß jeder Mensch vermöge seiner Abstammung von Adam einen bösen Geist, unter dessen Herrschaft er stehe, mit zur Welt bringe, der nur durch das rechte innere Gebet ohne irgend etwas Weiteres überwunden werde, so daß der Ueberwinder dann, frei vom Gesetze, getrost sich all dem hingeben könne, was Andere aus Furcht vor den Versuchungen meiden müßten. Mit diesem Grundprincip waren dann auch noch manche andere praktische und theoretische Irrthümer verbunden, eine Vermischung der geistigen und sinnlichen Liebe, phantastische Selbstvergötterung u. dgl., wobei die Euchiten das Feuer als das schöpferische Princip des Universums betrachteten. Ihr Grundsatz, daß der Zweck die Mittel heilige, leitete ihre Praxis übrigens zu mannichfachen Täuschereien, deren unwürdige Nachahmung durch den Bischof Flavian von Antiochien nach 381 besonders zu ihrer Entdeckung und Bestrafung führte. Siehe Theodoret. h. e. IV, 12; und über sie überhaupt dens. ib. IV, 10.; fabb. haer. IV, 11.; Epiphanius haeres. 86, besonders auch Timotheus de receptione haereticorum, in Cutelerii Monumenta eccl. graecae T. III.

Um nun solche schwärmerische Ausflüsse des Mönchsthums zu entfernen, und doch das Heilsame desselben für Leben und Lehre zu erhalten und fortzupflanzen, suchten nach Pachomius' Vorgange die Bischöfe, besonders Basilius M. von Neo-Cäsarea in der 2ten Hälfte des 4ten Jahrh., der mit vorzüglichem Eifer der verfallenden Stiftung neu belebend sich annahm, mehr Ordnung in dasselbe hineinzubringen. An die Stelle des freien Einsiedlerlebens trat jetzt an vielen Orten eine regelmäßige Verbindung der Mönche in großen Gebäuden (Coenobia, von κοινός und βίος, monasteria), woselbst die Mönche, für deren Haupttugend Gehorsam galt, in geordneter Verfassung, jeder mit verhältnißmäßiger täglicher Arbeit, deren Ertrag einer gemeinschaftlichen Casse zufiel, unter der Oberaufsicht eines Abbas, Ἀββᾶς (nach dem Syrischen) oder Ἀρχιμανδρίτης, und unter strenger Unteraufsicht lebten [1]). Durch diese Cönobiteneinrichtung wurden natürlich die Auswüchse des bisherigen Mönchsthums vielfach abgeschnitten, und es ward zugleich die Möglichkeit gegeben, daß das Mönchsthum an nicht wenigen Orten zum dauernden praktischen Segen werden konnte. Nur auf diese Weise konnte ja das Mönchsthum die wissenschaftliche und biblische Kenntniß und christliche Frömmigkeit einzelner ausgezeichneten Mönche (wie die Beispiele eines Nilus [2]) und Isidorus Pelusiota [§. 88.] im 5ten Jahrh. zeigen) durch klösterliche Unterrichts- und Bildungsanstalten für Kinder und Geistliche mehr zum dauernden Gemeingut machen, des mannichfachen äußeren Segens, der für Arme, für Wanderer und für nothleidende ganze Districte aus Klöstern hervorging [3]), gar nicht weiter zu gedenken.

So waren denn im Orient im Verlauf des 4ten Jahrh. zwei Hauptclassen von Mönchen entstanden: Anachoreten, die

---

1) Auch für das weibliche Geschlecht bildeten sich schon jetzt Cönobien, bereits durch Pachomius.

2) Nilus zu Anfang des 5ten Jahrhunderts hatte sich aus einem ansehnlichen Staatsamte zu Constantinopel auf den Berg Sinai zurückgezogen, und erscheint in seinem Mönchsthum, wie seine noch erhaltenen Briefe bezeugen, als einer der frömmsten, besonnensten und geistreichsten Repräsentanten eines Mönchsthums, wie es seyn sollte.

3) Wie z. B. die ägyptischen Klöster die unfruchtbaren libyschen Gegenden mit Nahrung versorgten (Cassian. Institut. X, 22. und Pallad. hist. Laus. c. 76.), und die nitrischen den Wanderern zur Erquickung dienten (hist. Laus. c. 6.).

entweder jeder Einzelne für sich, oder in größerer Gesellschaft in Lauren lebten, und Cönobiten, Mönche im engeren Sinne, welche ein Gebäude in der Stadt oder auf dem Lande in jener regelmäßigen Verbindung vereinigte. Unter den Anachoreten fehlte es auch in der Folge nicht an Beispielen eines ascetischen Heroismus, der eines vernünftigeren Zieles werth gewesen wäre. Im 5ten und 6ten Jahrh., ja bis zum 12ten, traten solche unter ihnen auf, welche durch ganz außerordentliche ascetische Anstrengungen sich große Verehrung erwarben; unter ihnen vorzüglich die sogenannten Styliten (στύλος), — besonders der Erste dieser Classe, Symeon der Stylit bei Antiochien, um 420 [1]) —, die viele Jahre in freier Luft auf hohen Säulen zubrachten. Unter den Cönobiten zeichneten sich seit dem 5ten Jahrh. die Ἀκοίμητοι aus — benannt von ihrem immerwährenden, auch nächtlichen, lauten Gottesdienste —, für welche 463 der Römer Studius ein besonders berühmtes Kloster zu Constantinopel (Studium, Kloster der Studiten) anlegte. — Außer jenen beiden Hauptclassen werden auch noch erwähnt die Sarabaiten, wie sie in Aegypten, oder die Remoboth, wie sie in Syrien heißen, aller Wahrscheinlichkeit nach Ueberbleibsel der älteren christlichen Asceten, die in kleiner Anzahl in einer freien Verbindung ohne Oberhaupt unweit der Städte mit einander lebten.

2. Mönchsthum im Occident.

Nicht so willig, als der des Orients, nahm der Geist des Occidents das Mönchswesen auf. Im Occident kostete es Mühe, dem Mönchsthum den Eingang zu sichern, und es gelang nur durch die vereinte Bemühung der ausgezeichnetsten Kirchenlehrer.

Bischof Athanasius von Alexandrien machte zuerst auf seinem Exil in Gallien (336 und 37) die Abendländer mit dem Mönchsthum bekannt, und sein „Leben des Antonius" ward bald ins Lateinische übersetzt. Nach ihm wirkten auch manche einzelne occidentalische Bischöfe und Kirchenlehrer eifrig für das Mönchsthum; so in Italien am Ende des 4ten Jahrh. Ambrosius von Mailand und der Presbyter Hieronymus, welcher

1) Von einer 36 Ellen hohen Säule predigte er 30 Jahre lang den erstaunten Völkern Buße, und Tausende von Heiden ließen, durch sein Wort überzeugt, sich taufen. S. die Erzählung des Augenzeugen Theodoret hist. religiosa c. 26. (Vgl. S. 305.)

Letztere während seines Aufenthalts zu Rom viele angesehene Römer und Römerinnen ins Mönchsthum hineinzog, aber auch dieser Wirksamkeit wegen von Rom flüchten mußte (§. 86.); in Nordafrika im Anfang des 5ten Jahrh. **Augustinus**, der das Mönchsthum der Kirche auf alle Weise nützlich zu machen strebte; in Gallien der Bischof **Martinus** von Turonum (375—400; vgl. §. 84. Ende), dessen Beispiel noch lange nach seinem Tode (vgl. S. 311.) kräftig fortzeugte, und der unter den ägyptischen Mönchen gebildete **Johannes Cassianus** (gest. nach 432), auch durch seine Mönchsgespräche, Collationes, und seine Anweisungen zum Mönchsthum, Institutiones, bekannt (vgl. §. 93.), welcher (nach 410) zwei Klöster in Massilia gründete. Die Klöster im südlichen Gallien wurden vorzüglich berühmt, und **Vincentius Lerinensis**, **Faustus** von Rhegium (im 5ten Jahrh.) u. A. gingen aus denselben hervor. Gleichwohl würde das abendländische Mönchsthum die Stürme der Völkerwanderung nicht bestanden haben, sondern unter denselben nach und nach verwildert und immer mehr in Auflösung übergegangen seyn, hätte es nicht im 6ten Jahrh. durch einen ausgezeichneten Mann eine feste Gestalt empfangen, die ihm die Fortpflanzung unter aller Zerrüttung von außen und die Erreichung seiner Bestimmung zur christlichen Bildung roher Völker im 7ten und 8ten Jahrh. sicherte. **Benedictus**[1]), geb. zu **Nursia** in Umbrien 480, gest. 543, brachte durch seine Mönchsregel vom J. 529 in das ganze abendländische Mönchswesen Gesetzmäßigkeit und Ordnung. Frühzeitig zu Rom literarisch erzogen, hatte er, seinem Abscheu vor dem Römischen Sittenverderben und seiner Neigung zum contemplativen Leben gemäß, seit dem Jünglingsalter als Einsiedler in einer Felsschlucht von Subiaco gelebt; als er nach drei Jahren durch Hirten hier bekannt wurde, erhielt er große Verehrung, und ward, noch Jüngling, zum Abt eines Klosters berufen, dessen Verwilderung ihn aber bald in die Einöde zurücktrieb. Menschen aus allen Ständen und Völkern drängten sich nun um ihn, um unter seiner Leitung sich zu bilden. Er legte 12 Klöster an, und theilte seine Mönche in dieselben. Streitigkeiten mit einem benachbarten Priester Florentius

1) Ueber Benedict und den Benedictiner-Orten s. J. **Mabillon** Annales Ord. S. Benedicti, zuerst Par. 1703 ff. 6 Bde. Fol., und L. **Dacherii** et J. **Mabillon**. Acta Sanctorum Ord. S. Bened. 1668 ff. 9 Bde. Fol.

ließen ihn aber aus dieser Gegend weichen. Er begab sich, von Wenigen begleitet, nach den Trümmern eines alten Schlosses auf einem Berge in Campanien, Castrum Cassinum, und legte nun hier 529 zu der berühmten Mönchsstiftung, der Abtei Monte Cassino, den Grund. Seine Mönchsregel forderte von jedem Aufzunehmenden vorherige Bewährung in einer jährigen Prüfungszeit (Noviziat), verpflichtete eidlich zu einem beständigen Bleiben im Kloster, zu einem pünktlichen Gehorsam gegen die Oberen, namentlich den Abt, als Stellvertreter Christi, und zu einem verfassungsmäßigen Leben, und verband in dem Mönchsleben geistliche Studien mit leiblicher Arbeit, vornehmlich Anbau des Landes; auch bestimmte Benedict die Klöster noch insbesondere zur Erziehung der Jugend [1]). Als im J. 538 der ostgothische Staatsmann Magn. Aurel. Cassiodorus (gest. nach 562) [2]) sich aus den Stürmen seines öffentlichen Lebens in das Benedictinerkloster Vivarese (Vivarium) in Unteritalien zurückzog, suchte er, um die Wissenschaft möglichst für die Kirche zu retten, die Thätigkeit der Mönche auch auf gelehrte Beschäftigungen zu wenden. — Die Benedictinische Reformation im Mönchsthum fand bald auch außerhalb Italiens, in Gallien, Spanien und anderen Ländern Eingang.

§. 75.

Opposition gegen den ascetischen Geist.

So herrschend der ascetische Geist in dieser Periode aber auch wurde und war, so fehlte es gleichwohl auch nicht an einer Opposition gegen denselben. Dem ascetischen Geiste nun stellte sich nicht nur, wie zu aller Zeit, so auch jetzt ein frivoler welt-

---

1) Indem Verkündigung des Glaubens, Zerstörung des Heidenthums (dessen Reste auch Benedict noch in der Gegend des Castrum Cassinum vorfand), Erziehung der Jugend und Anbau des Landes es war, was Benedict von Nursia seinen, geistliche Studien mit leiblicher Arbeit normal verbindenden Mönchen zum Ziel setzte: ward er ein Vorbild der großen Wirksamkeit des mittelalterlichen Mönchsthums.

2) Der Verfasser historischer (vgl. §. 6, 1. S. 19.) und exegetischer theologischer Werke, vornehmlich (zu dem oben angegebenen Zwecke) der 2 BB. de institutione ad divinas lectiones (oder div. literarum); ferner der Schr. de artibus ac disciplinis liberal. literarum (zu gleichem Ende), Variar. epp. libb. XII, u. a. Opp. Rothomag. 1679. Ven. 1729. 2 Voll. f. — Ueber ihn vgl. Stäudlin im Kirchenhist. Archiv 1825. S. 259 ff. 381 ff.

licher Sinn entgegen, sondern auch hin und wieder eine wenigstens theilweise richtigere Einsicht in das Wesen der christlichen Sittenlehre. Zur Opposition letzterer Art gehören zuvörderst die Beschlüsse des Concils zu Gangra (aus freilich nur 12 bis 16 Bischöfen bestehend) zwischen 362 und 370, welches zwar seine Achtung vor dem Mönchsthum als einem christlichen Bildungsmittel bezeugte, aber auch die Ehe für einen heiligen Stand und ein christliches Leben im Besitze irdischer Güter für möglich erklärte, und über diejenigen, die das Mönchsthum ergriffen, weil sie die Ehe und das Leben in der Welt verwürfen, sowie über diejenigen, welche dem von verehelichten Geistlichen gehaltenen Gottesdienste, besonders Abendmahle, nicht beiwohnen wollten, das Anathema aussprach, auch sonst mannichfach dem falsch ascetischen Geiste der Zeit kräftig widerstand [1]). — Außerdem gehörten dazu auch noch manche einzelne Männer: namentlich Helvidius zu Rom und Bischof Bonosus von Sardica, beide gegen Ende des 4ten Jahrh., die freilich beide sich auch in ihrer sonstigen Wirksamkeit nicht blos gegen katholischen Irrthum, sondern auch gegen katholische Wahrheit eingenommen zeigen (§. 80.); sodann — der Ausgezeichnetste und Reinste unter ihnen, ein Mann auf einem allerdings innerlich reformatorischen, doch aber immer noch einseitig reformatorischen Standpunkte — der Römische Mönch Jovinianus (um 388) [2]), welcher die Verdienstlichkeit des Mönchsthums, Fastens u. dgl., sowie den Cölibat der Geistlichkeit bekämpfte, und nicht blos einzelne ascetische Grundsätze, sondern die ganze ascetische Richtung angriff, deren Wurzel er darin fand, daß man das Wesen der eine heilige Gesinnung fordernden christlichen Sittenlehre vergesse und den innigen Zusammenhang zwischen Glauben und Leben nicht genug hervorhebe, wenigstens durch seine dunkle und paradoxe Ausdrucksweise aber [3]) Mißverständnisse seiner Lehre, zum Theil gegründeten Argwohn gegen dieselbe [4]) und Beschuldigungen gegen ihn selbst veranlaßte, und von den Bischöfen Siricius von

1) Siehe C. W. Fuchs Biblioth. der Kirchenversammll. Th. II. S. 305 ff.

2) Vgl. G. B. Lindner De Joviniano et Vigilantio purioris doctrinae IV. et V. sec. antesignanis. Lips. 1839.

3) S. die Fragmente seiner Schriften bei Hieronymus.

4) Wie er denn in der That auch manchen entschiedenen Irrthum aussprach, z. B. daß der einmal Wiedergeborne nie actuell sündigen könne rc.

Rom und — auf dessen Bericht — Ambrosius von Mailand, an welchen Letzteren er sich gewandt hatte, excommunicirt [1]), sowie vom Hieronymus in seinen 2 BB. adv. Jovinianum (von 392) und in deren Apologia äußerst heftig angegriffen wurde [2]); und endlich der Presbyter Vigilantius zu Barcelona (um 404), aus Calagurris in Gallien, welcher gegen Güterverschleuderung zum Besten der Armen, gegen der Welt unnützes Zellenleben, gegen einsiedlerische Kampfflüchtigkeit und gegen einen nur Unsittlichkeit befördernden Cölibat der Geistlichkeit in übertrieben starken Ausdrücken eiferte, und gleichfalls am Hieronymus (adv. Vigilantium lib., vom J. 406.; vgl. die ep. ad Ripuarium vom J. 404) seinen Gegner gefunden hat [3]).

Zweites Capitel.

Christlicher Cultus.

§. 76.

Kirchliche Versammlungen.

Die ursprüngliche Einfachheit des Cultus wurde jetzt in bestimmtere Regeln gefaßt.

In den kirchlichen Versammlungen erbauete man sich durch Gesang [4]), — der besonders in Antiochien, als Wechselgesang

1) S. Siricii ep. ad divers. episcc. adv. Jovin. (bei Constant. p. 663 sqq.) und Ambrosii rescript. ad Siric. (ib. p. 670 sqq.).

2) Doch glaubte den Uebertreibungen in den Gegenschriften eines Hieronymus u. A. selbst ein Augustinus entgegenwirken zu müssen durch sein Buch de bono conjugali, in welchem er das Wahre in den Jovinianischen Tendenzen durch die thatsächliche Bekämpfung eines äußerlichen Opus operatum anerkannte. — Wahrscheinlich übrigens im Zusammenhange mit Jovinians mehrjährigem Aufenthalte zu Mailand (nach seiner Römischen Excommunication im J. 390) stand es, daß auch dort einige Mönche, Sarmatio und Barbatianus, wie Jovinian die Verdienstlichkeit des ehelosen Lebens bekämpften. Sie verließen das Kloster und begaben sich nach Vercelli, wohin aber Bischof Ambrosius eine ernst vor ihnen warnende Epistel erließ.

3) J. G. Walch De Vigilantio haeretico-orthodoxo. Jen. 1756. (in Pottii Syll. comm. theol. T. VII.). Vgl. S. 346. Anm. 2.

4) Neben den Lectores stellte man jetzt auch Cantores, ψαλταί, an, wie sie schon das Concil. Laodic. c. 24. erwähnt.

namentlich [1]), ausgebildet und im Abendlande vornehmlich durch Ambrosius von Mailand (§. 85.) und demnächst Hilarius von Poitiers und ihre eigenen geistlichen Lieder cultivirt wurde, freilich aber auch schon jetzt hie und da im Orient eine theatralische Richtung nahm, — durch Gebet, Vorlesen gewisser, (vorzüglich durch des Alexandrinischen Diaconus Euthalius nach 450 Bemühung) schon jetzt zum Theil perikopisch geordneter, Abschnitte der h. Schrift [2]) (insonderheit zum Unterricht derer, die die Bibel nicht selbst lesen konnten), Predigt, die man aber, im Orient wenigstens, nicht selten durch Beifallklatschen, κρότος, herab zu würdigen sich erlaubte [3]), und Communion.

Bis zur ganz allgemeinen Einführung der Kindertaufe zerfiel der christliche Gottesdienst im Allgemeinen in zwei Haupttheile [4]): den mehr didaktischen, an welchem auch alle Katechu-

---

1) Dieser Wechselgesang war ein Erzeugniß des Orients (Theodoret. h. e. II, 24.), — nach Socrates h. e. VI, 8. auf Grund einer Vision des h. Ignatius —, wurde aber von Ambrosius im Occident aufgenommen (Paulin. vita Ambr. c. 13. u. Augustin. Confess. IX, 7.), und fand bald in der ganzen Kirche Eingang.

2) Schon früh war das Neue Test., analog den alttestamentlichen Paraschen und Haphtaren, in kirchliche Vorleseabschnitte eingetheilt worden, wie sie Tertullian (apologet. c. 39.) als freigewählte und schon Clemens Alex. (Strom. VII. p. 750.) als festere, durch den Inhalt bestimmte, erwähnt. Der Alexandrinische Diaconus Euthalius im 5ten Jahrhundert fixirte dieselben in seiner stichometrischen Ausgabe nach eignem Plane, der indeß von der allgemeinen Kirche nicht recipirt ward. In kirchlichem Interesse traf man zeitig für die Jahresfeste und deren Cyklen eine besondere Auswahl gewisser Bücher oder Stücke, in einzelnen Kirchen verschieden. Schon am Ende des 4ten Jahrhunderts hatte für die Fest- und Sonntagslectionen sich hie und da eine feste Regel gebildet (s. Augustin. praefat. in 1 Joh. und Chrysost. homil. 10. in Joh.). Sammlungen solcher Lectionen aber finden sich erst um die Mitte des 5ten Jahrhunderts in Gallien. (Die Textanordnung, welche bis ins 6te Jahrhundert in der Römischen Kirche üblich geworden war, ging wesentlich nachher im 8ten Jahrhundert auch in die fränkische über durch das auf Carls des Großen Befehl von Paulus Diaconus angefertigte Homiliarium, und hat dadurch, sowie durch ihre innere Beschaffenheit, die gute Zusammenordnung der jedesmaligen evangelischen und epistolischen Perikopen und aller Zusammenschluß zu einem wohl gerundeten Ganzen, die allgemeine Geltung erhalten.)

3) Einsichtsvolle Kirchenlehrer klagen darüber; vgl. Euseb. h. e. VII, 30.; Chrysost. homil. 30. in Act.; Augustin. sermo LXI. §. 13.

4) Von Anfang an hatten die einzelnen Bestandtheile des christlichen Gottesdienstes (Schrift-Lesung und -Betrachtung, Gebet, Gesang und Com-

menen (§. 39, 1. und §. 79.) Theil nehmen durften, die *Λειτουργία τῶν κατηχουμένων*, **Missa catechumenorum**[1]), Vorlesen der Schrift und Predigt; und den sich mehr auf die Darstellung der Gemeinschaft der Gläubigen beziehenden, an welchem vollständig nur die Getauften Theil nehmen durften, die *Λειτουργία τῶν πιστῶν*, **Missa fidelium**, die Communion mit den ihr vorhergehenden Kirchen- und Weihgebeten. Doch schon seit dem 4ten Jahrh. schlossen diese beiden Haupttheile sich je mehr und mehr wieder zu untrennbarer Einheit zusammen.

Ein eigenthümlicher Unterschied dieser Periode von der vorigen war es, daß jetzt, bei dem größeren Reichthum der Kirche, freilich nicht überall ohne Anklänge heidnischer Sitte, an die Stelle der früheren Einfachheit im christlichen Cultus mehr Glanz trat (Festgewande des Clerus, Weihrauch, brennende Kerzen u. dgl.). Ueberhaupt ward, in Gesang und Predigt, wie in mannichfachem äußerlichen Schmuck, die Kunst schon jetzt mehr zum Dienste der Religion gebraucht.

§. 77.

Kirchgebäude.

Der Einfluß der Kunst zeigte sich vornehmlich auch außerhalb des eigentlichen Cultus an den Kirchgebäuden und ihrer Einrichtung, die jedoch nie blos künstlerisch, sondern stets zugleich zweckgemäß war. An die Stelle der ersten einfachen Versammlungssäle der Christen traten besonders mit dieser Periode kunstvolle, prächtige Kirchen. Sie bestanden meistens aus drei Theilen: der Vorhalle, *πρόναος*, von der länglichen Gestalt *νάρθηξ*, ferula, wo die Katechumenen standen, und wo auch Juden und Heiden während der Predigt zugegen seyn durften[2]);

---

munion — die Taufe ward ja meist abgesondert verrichtet —) Ein Ganzes gebildet. Schon vor dem Ende des 2ten Jahrh. aber sonderten sich die verschiedenen Theile bestimmter von einander (Tertull. de praescrr. c. 41. u. Hieron. zu Gal. 6, 6.), und bald traten nun jene beiden Hauptabtheilungen hervor.

1) Missa („missa est ecclesia") d. i. nach damaligem Latein so viel als missio, Entlassung einer Versammlung. Daraus entstand denn nach und nach der heutige Begriff von missa, Messe.

2) Vor der Vorhalle war ein Vorplatz, *αἴθριον*, *αὐλή*, atrium, area, mit einem Wasserbehältniß (*κρήνη*, cantharus), um sich nach alter, ursprünglich jüdischer, Sitte vor dem Eintritt in die Kirche die Hände zu waschen.

sodann dem Haupttheil, dem inneren Raum der Kirche, dem allgemeinen Versammlungsplatze aller Getauften, ναός, oder von der ähnlichen Bauart navis, ναῦς ἐκκλησίας, mit dem pulpitum (ὁ ἄμβων)[1]; und endlich dem durch gitterartige Schranken, κιγκλίδες, cancelli, von dem Schiff getrennten χορός, βῆμα, ἄδυτον, ἅγιον, τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, sacrarium, sanctuarium, von der Form auch concha, wohin nur die Geistlichen Zutritt hatten, und wo der Altar (ἁγία τράπεζα, θυσιαστήριον, altare, mensa sacra) und die Sitze der Geistlichkeit, καθέδραι, nehmlich der θρόνος ἐπισκόπου und die Sitze der übrigen Geistlichen, σύνθρονοι, sich befanden[2]). Gewöhnlich hatten die Kirchen noch Nebengebäude, zu denen besonders das βαπτιστήριον, die Taufcapelle, gehörte, mit einem Wasserbecken (κολυμβήθρα, piscina) für die Taufhandlung.[3])

Gegen den Gebrauch religiöser Bilder in christlichen Kirchen erhoben sich jetzt natürlich nur noch vereinzelte Stimmen[4]), und auch diese verstummten mit dem Ende des 4ten Jahrhunderts. Eusebius von Cäsarea erklärte sich, als Constantins Schwester, Constantia, ein Bild Christi von ihm verlangte, gegen allen religiösen Gebrauch von Bildern als etwas Heidnisches, die Fürstin ermahnend, aus den Evangelien Christi Bild sich zu entwerfen, dessen göttliches Wesen ja von todten Farben nicht dargestellt werden könne[5]); und der alte Bischof Epiphanius von Salamis auf Cypern gegen Ende des 4ten Jahrh. riß im Vorhofe einer palästinischen Kirche ein Bild mit Unwillen ab, weil solcher Bildergebrauch dem göttlichen Gesetze zuwider sei[6]). Doch schon im Verlauf des 5ten Jahrh. wurde es allgemein gebräuchlich, und nicht immer ohne Beisatz aufkeimenden Aberglaubens, religiöse Bilder zur Erhöhung der Andacht und zur Belehrung für Ununterrichtete in Kirchen und besonders in Märtyrercapellen aufzunehmen. — Frühzeitig hatte man auch das Kreuzeszeichen aus dem häuslichen Leben ins kirchliche recipirt, worauf man in dieser Periode die Be-

---

1) Letzterem zunächst für die Lectoren und Sänger, dann auch für den Prediger, wenn die Predigt nicht vom bischöflichen Sitze aus oder von den Stufen des Altars gehalten wurde.

2) Auch nur die Geistlichen empfingen im Allerheiligsten das heilige Abendmahl. Blos mit dem Kaiser machte man bis auf Ambrosius eine Ausnahme.

3) Die Kirchthürme gehören erst in die späteren Zeiten des Mittelalters.

4) Einen reinen Bildergebrauch in den Kirchen empfiehlt in dieser Periode besonders treffend der Mönch Nilus Epistoll. lib. IV. ep. 61.

5) S. den Brief des Eusebius in Boivin Anmerkk. zu dem II. Bde. des Nicephorus Gregoras f. 795.

6) S. Hieron. ep. 51., in Hier. Opp. ed. Vallars. T. I. p. 252.

kreuzung in eine große Menge gottesdienstlicher Handlungen aufnahm (vgl. Chrysost. Homil. ad Jud. et Graec., Opp. T. I. p. 571.), und seit Constantin dem Großen allenthalben das „heilbringende" Kreuzeszeichen (S. 287 f.) abbildete oder aufrichtete. So erscheint denn auch das Kreuzesbild im 4ten Jahrhundert an verschiedenen Plätzen der Kirchen, besonders auf den Altären (Sozomen. h. e. II, 3.), worauf dann später der Gebrauch der Abbildungen des Gekreuzigten (der Crucifixe) an dessen Stelle trat.

§. 78.

Christliche Feste.

Der Sonntag ward jetzt immer mehr auch äußerlich ausgezeichnet als Tag zugleich bürgerlicher heiliger Ruhe. Die schon längst gebräuchliche Art der Sonntagsfeier durch („möglichste") Enthaltung von irdischen Geschäften wurde jetzt durch den 29sten Canon des Concils zu Laodicea (etwa zwischen 360 und 364), welcher zugleich das Arbeiten am Sonnabend befahl, kirchlich verordnet. Schon zuvor hatte K. Constantin (vgl. oben §. 69, 2, a.) 321 den Stillstand aller Gerichte am Sonntage geboten, und auch (Euseb. vit. Const. IV, 18 sqq.) alle militärischen Uebungen an diesem Tage verboten [1]). Ein späteres kaiserliches Gesetz von 386 (Cod. Theod. VIII, 8, 3.) untersagte streng alle bürgerlichen Verhandlungen am Sonntage als sacrilegium, und ein noch späteres von 425 (Cod. Theod. XV, 5, 2.) auch sonntägiges Schauspiel.

Die Osterfeier [2]), würdig dem Zweck nach vorbereitet als Feier höherer geistlicher Freude durch die stille, ernste, irdisch-genußarme Quadragesimal-Fastenzeit [3]), eine Zeit, welche durch jenen Charakter der Stille [4]) allerdings die Gemüther zu sam-

1) Förderung der Sonntagsfeier bezweckte auch das von K. Constantin seinem ganzen Heere vorgeschriebene sonntägige Gebet (Euseb. vit. Constant. IV, 19. 20.), das übrigens nichts wesentlich Christliches enthielt, und dessen Monotheismus auch von besonneneren Heiden schon ausgesprochen worden war.

2) Unser Ostern wahrscheinlich von dem urgermanischen urstan auferstehen, wogegen freilich Beda Venerabilis (de ratione temporum c. 13.) den Namen vielmehr von der altenglischen Göttin Eostre ableiten will, deren Feste in jene Zeit fielen.

3) Man verglich dies Fasten, welches übrigens nur ganz allmählig ein gerade 40tägiges ward, mit dem 40tägigen Fasten Christi.

4) S. Chrysost. homil. 2. in Genes. 1.; in Annam 1, 1.

sodann dem Haupttheil, dem inneren Raum der Kirche, dem allgemeinen Versammlungsplatze aller Getauften, *ναός*, oder von der ähnlichen Bauart navis, *ναῦς ἐκκλησίας*, mit dem pulpitum (*ὁ ἄμβων*) [1]); und endlich dem durch gitterartige Schranken, *κιγκλίδες*, cancelli, von dem Schiff getrennten *χορός*, *βῆμα*, *ἄδυτον*, *ἅγιον*, *τὰ ἅγια τῶν ἁγίων*, sacrarium, sanctuarium, von der Form auch concha, wohin nur die Geistlichen Zutritt hatten, und wo der Altar (*ἁγία τράπεζα*, *θυσιαστήριον*, altare, mensa sacra) und die Sitze der Geistlichkeit, *καθέδραι*, nehmlich der *θρόνος ἐπισκόπου* und die Sitze der übrigen Geistlichen, *σύνθρονοι*, sich befanden [2]). Gewöhnlich hatten die Kirchen noch Nebengebäude, zu denen besonders das *βαπτιστήριον*, die Taufcapelle, gehörte, mit einem Wasserbecken (*κολυμβήθρα*, piscina) für die Taufhandlung. [3])

Gegen den Gebrauch religiöser Bilder in christlichen Kirchen erhoben sich jetzt natürlich nur noch vereinzelte Stimmen [4]), und auch diese verstummten mit dem Ende des 4ten Jahrhunderts. Eusebius von Cäsarea erklärte sich, als Constantins Schwester, Constantia, ein Bild Christi von ihm verlangte, gegen allen religiösen Gebrauch von Bildern als etwas Heidnisches, die Fürstin ermahnend, aus den Evangelien Christi Bild sich zu entwerfen, dessen göttliches Wesen ja von todten Farben nicht dargestellt werden könne [5]); und der alte Bischof Epiphanius von Salamis auf Cypern gegen Ende des 4ten Jahrh. riß im Vorhofe einer palästinischen Kirche ein Bild mit Unwillen ab, weil solcher Bildergebrauch dem göttlichen Gesetze zuwider sei [6]). Doch schon im Verlauf des 5ten Jahrh. wurde es allgemein gebräuchlich, und nicht immer ohne Beisatz aufkeimenden Aberglaubens, religiöse Bilder zur Erhöhung der Andacht und zur Belehrung für Ununterrichtete in Kirchen und besonders in Märtyrercapellen aufzunehmen. — Frühzeitig hatte man auch das Kreuzeszeichen aus dem häuslichen Leben ins kirchliche recipirt, worauf man in dieser Periode die Be-

1) Letzterem zunächst für die Lectoren und Sänger, dann auch für den Prediger, wenn die Predigt nicht vom bischöflichen Sitze aus oder von den Stufen des Altars gehalten wurde.

2) Auch nur die Geistlichen empfingen im Allerheiligsten das heilige Abendmahl. Blos mit dem Kaiser machte man bis auf Ambrosius eine Ausnahme.

3) Die Kirchthürme gehören erst in die späteren Zeiten des Mittelalters.

4) Einen reinen Bildergebrauch in den Kirchen empfiehlt in dieser Periode besonders treffend der Mönch Nilus Epistoll. lib. IV. ep. 61.

5) S. den Brief des Eusebius in Boivin Anmerkk. zu dem II. Bde. des Nicephorus Gregoras f. 795.

6) S. Hieron. ep. 51., in Hier. Opp. ed. Vallars. T. I. p. 252.

kreuzung in eine große Menge gottesdienstlicher Handlungen aufnahm (vgl. Chrysost. Homil. ad Jud. et Graec., Opp. T. I. p. 571.), und seit Constantin dem Großen allenthalben das „heilbringende“ Kreuzeszeichen (S. 287 f.) abbildete oder aufrichtete. So erscheint denn auch das Kreuzesbild im 4ten Jahrhundert an verschiedenen Plätzen der Kirchen, besonders auf den Altären (Sozomen. h. e. II, 3.), worauf dann später der Gebrauch der Abbildungen des Gekreuzigten (der Crucifixe) an dessen Stelle trat.

§. 78.

Christliche Feste.

Der Sonntag ward jetzt immer mehr auch äußerlich ausgezeichnet als Tag zugleich bürgerlicher heiliger Ruhe. Die schon längst gebräuchliche Art der Sonntagsfeier durch („möglichste“) Enthaltung von irdischen Geschäften wurde jetzt durch den 29sten Canon des Concils zu Laodicea (etwa zwischen 360 und 364), welcher zugleich das Arbeiten am Sonnabend befahl, kirchlich verordnet. Schon zuvor hatte K. Constantin (vgl. oben §. 69, 2, a.) 321 den Stillstand aller Gerichte am Sonntage geboten, und auch (Euseb. vit. Const. IV, 18 sqq.) alle militärischen Uebungen an diesem Tage verboten [1]). Ein späteres kaiserliches Gesetz von 386 (Cod. Theod. VIII, 8, 3.) untersagte streng alle bürgerlichen Verhandlungen am Sonntage als sacrilegium, und ein noch späteres von 425 (Cod. Theod. XV, 5, 2.) auch sonntägiges Schauspiel.

Die Osterfeier [2]), würdig dem Zweck nach vorbereitet als Feier höherer geistlicher Freude durch die stille, ernste, irdisch-genußarme Quadragesimal-Fastenzeit [3]), eine Zeit, welche durch jenen Charakter der Stille [4]) allerdings die Gemüther zu sam-

---

1) Förderung der Sonntagsfeier bezweckte auch das von K. Constantin seinem ganzen Heere vorgeschriebene sonntägige Gebet (Euseb. vit. Constant. IV, 19. 20.), das übrigens nichts wesentlich Christliches enthielt, und dessen Monotheismus auch von besonneneren Heiden schon ausgesprochen worden war.

2) Unser Ostern wahrscheinlich von dem urgermanischen urstan auferstehen, wogegen freilich Beda Venerabilis (de ratione temporum c. 13.) den Namen vielmehr von der altenglischen Göttin Eostre ableiten will, deren Feste in jene Zeit fielen.

3) Man verglich dies Fasten, welches übrigens nur ganz allmählig ein gerade 40tägiges ward, mit dem 40tägigen Fasten Christi.

4) S. Chrysost. homil. 2. in Genes. 1.; in Annam 1, 1.

Das Fest der Ausgießung des H. Geistes, am 50sten Tage nach Ostern, wurde in dieser Periode immer bestimmter und allgemeiner als Πεντηκοστή, Pfingsten, im eigentlichen Sinne, bezeichnet und gefeiert (der eigentliche Tag der Pfingsten immer bestimmter gesondert)[1]; und überdies wählte man[2]) aus den 50 feierlichen Pfingsttagen nach Ostern in dieser Periode auch noch das Himmelfahrtsfest, Ἀνάληψις, Ascensio, zu besonderer Begehung aus[3]). Doch blieben auch alle 50 Tage, im Orient unter Anderem durch Vorlesung der Apostelgeschichte beim Gottesdienste, noch vor den übrigen ausgezeichnet, und ein Gesetz von 425 verbot in dieser ganzen Zeit das Schauspiel.

Das Weihnachtsfest erhielt jetzt, zuerst im Occident, allgemeine Geltung. Von der Römischen Kirche verbreitete sich seit der Mitte des 4ten Jahrh. immer allgemeiner der Gebrauch, den 25sten December zur Feier zu nehmen[4]). Zur Wahl gerade dieses Tages, meint man, habe ein Kreis von heidnisch-römischen Festen (die den Frieden des goldenen Zeitalters darstellenden Saturnalien, das Schenkefest der Strenae, das Kinderfest der Sigillaria, und das Fest des kürzesten Tages, dies natalis invicti solis) Anlaß gegeben, von deren Feier man die Christen dadurch abziehen wollte. Hiegegen spricht aber schon dies, daß es im christlichen Alterthum keinesweges Grundsatz der christlichen Kirche war, heidnische Vorstellungen und Gebräuche zur Erleichterung des christlichen Bekenntnisses in christliche umzuschmelzen, daß man vielmehr den Hauptfesten der Heiden Buß-, Bet- und Fasttage entgegenzustellen pflegte[5]). Ueberhaupt sodann wird es

---

und Nacht-Gleiche 21. März. So ist der Alexandrinische terminus paschalis der 21. März und 18. April, also die frühest- und spätest-mögliche Osterfeier der 22. März und der 25. April.

1) Die Beschränkung des eigentlichen Pfingstens auf den 50sten Tag nach Ostern als feststehende kirchliche Sitte erhellt besonders aus Eusebius vita Constantini IV, 64. (τῆς πεντηκοστῆς, ἑβδομάσι μὲν ἑπτὰ τετιμημένης, μονάδι δ' ἐπισφραγιζομένης).

2) Vgl. Augustin. ep. 54, 1. u. Chrysost. homil. in fest. asc. Opp. T. II. p. 450.

3) In den syrischen Kirchen pflegte man an diesem Tage den Gottesdienst außerhalb der Städte zu halten (Chrys. l. l.).

4) Das Weihnachtsfest, und zwar am 25. Dec., erscheint zuerst als ein mit ganz allgemeiner Theilnahme gefeiertes in der Römischen Kirche unter dem Bischof Liberius nach 350 (s. Ambros. de virginib. III, 1.).

5) So war es z. B. in einem großen Theile der abendländischen Kirche mit dem großen römischen Feste der Kalendae Januariae der

auch stets mindestens unerweisbar seyn, daß Christus nicht am 25sten Dec. geboren wäre. (Und eine merkwürdige Fügung Gottes bleibt es dann dabei freilich, daß der Erlöser mitten unter den heidnischen Festen geboren worden ist, und zwar unter solchen, deren christlich-geistliche Uebertragung nun so nahe lag [1])). — In Antiochien wurde das Weihnachtsfest erst nach 376 (Chrysost. homil. in diem nat. Chr.) und zuletzt in Aegypten erst kurz vor 431 (act. Conc. Eph.) eingeführt. In Aegypten, wie auch an manchen anderen Orten, hatte man die Geburt Christi mit an dem Epiphanienfeste gefeiert.

Wie Weihnachten von Westen nach Osten, so verbreitete sich in dieser Periode das Epiphanienfest (am 6ten Januar), als das Fest der Offenbarung der Messiaswürde Jesu und seiner göttlichen Majestät bei seiner Taufe im Jordan *τὰ Ἐπιφάνια τοῦ Χριστοῦ*, auch *τὰ Θεοφάνια, τὰ Φῶτα* (Taufe) *Χριστοῦ*, von Osten nach Westen [2]). Im Abendlande aber gab man diesem Feste eine andere Beziehung, wenn auch nicht sowohl ausschließlich diese, als vielmehr (indem man beider Beziehungen Thatsächliches als am 6ten Januar geschehen betrachtete) zugleich mit und neben jener ersteren, nehmlich auf die Offenbarung Christi als Erlösers der Heidenwelt bei der Ankunft der drei Könige und Weisen aus dem Morgenlande, so daß es als das Fest der primitiae gentium bezeichnet wurde, und zugleich in genaueren Zusammenhang mit dem Weihnachtsfeste trat (Augustin. sermo 203.); noch einen dritten Gesichtspunkt zu sinnvollem Vereine hinzufügend, bezog man es auch zuweilen auf die erste Offenbarung der Wunderkraft Jesu nach seiner Taufe, zu Kana, als dies natalis virtutum Domini. Die erste sichere Spur von

---

Fall. Der zügellosen heidnischen Neujahrsfeier setzte die Kirche des 4ten Jahrhunderts einen christlichen Buß-, Bet- und Fasttag entgegen (Augustin. sermo 198.), der später im Occident sich selbst auf 3 Tage ausdehnte (s. Concil. Turonense V. [vom J. 567] can. 17.), bis man endlich durch die weihnachtliche Zeitbestimmung veranlaßt ward, das Kirchenfest der Beschneidung Christi gerade zu dieser Zeit zu feiern, zugleich mit der Beziehung auf die Beschneidung des Herzens durch Buße als Gegensatz gegen die heidnische Lust; eine Feier, die erst sehr spät die Elemente einer kirchlichen Neujahrsfeier mit in sich aufnahm.

1) Die zufällige Gleichzeitigkeit jener heidnischen Feste diente ja gerade nur recht augenscheinlich zur mehreren Verklärung der christlichen Weihnachtsbedeutung selbst mittelst hinüberleitender heidnischer Denkweise und Sitte.

2) Die Donatisten verwarfen es ja noch als eine Neuerung. S. ob. §. 38.

der Verbreitung des Epiphanienfestes nach dem Abendlande finden wir um 360 bei Ammianus Marcellinus XXI, 2, und von seiner dreifachen Bedeutung bei Maximus Taurinensis (Anfang des 5ten Jahrhunderts) homil. 6. 7. So vergessen übrigens dies alte christliche Fest in der Gegenwart ist, so erscheint es doch in seiner dreifachen, die Herrlichkeit, die Gnadenallgemeinheit und die Leutseligkeit des Erlösers offenbarenden Bedeutung gerade vorzugsweise als Repräsentation einer festfeiernden Kirche, die, wie die alte, einen Christus, einen historischen Christus hat und behalten will, der mehr als bloßer Gedanke, der leibhaftige handgreifliche Offenbarung ist.

Ueber Feste der Heiligen, Märtyrer, Apostel, der Maria, s. §. 80.

§. 79.

Feier der Sacramente.

Wie der ganze christliche Cultus, so wurde insbesondere auch die Feier der Sacramente jetzt mit größerem Glanze umgeben, und in eine geordnetere Form gebracht. Aber auch manches abergläubische Element, welches an den reinen Kern sich anzuschließen begonnen hatte, gewann nun schon immer bestimmtere und ausgedehntere Geltung.

1. Taufe.

Schon im 3ten Jahrh. war die Nothwendigkeit der Kindertaufe in der Theorie ziemlich allgemein anerkannt worden; aber erst um die Mitte des 5ten Jahrh. waren die Ermahnungen der angesehensten Kirchenlehrer zu derselben auch in der Praxis, am schwersten im Orient, allgemein durchgedrungen. Viele hatten bisher bis zu einer besonderen inneren oder äußeren Anregung [1]), ja bis zu tödtlicher Krankheit, nicht selten wähnend, dann doch zuletzt sicher die Sündentilgung zu empfangen, die Taufe verschoben.

Ueber die Art der Unterweisung der mehr oder minder erwachsenen Taufcandidaten, der Katechumenen, geben die Katechesen des Cyrillus von Jerusalem, die er noch als Presbyter vor 350 gehalten, und Augustinus de catechizandis rudibus uns Auskunft. Man theilte jetzt die Katechumenen, wie schon in dem letzteren Theile der vorigen Periode, in drei Classen: ἀκροώμενοι, audientes, welche in den kirchlichen Versamm-

1) Bei großem und öffentlichem Unglück eilte Alles zur Taufe (Chrysost. hom. 41. in Act.).

lungen nur dem Vorlesen der h. Schrift und der Predigt beiwohnen durften, und beim Anfang der Kirchengebete entlassen wurden (vgl. §. 76.); sodann γονυκλίνοντες, genuflectentes, auch κατηχούμενοι im engeren Sinne, welche schon gewissen Kirchengebeten, nehmlich den für sie gehaltenen, beiwohnen durften, aber nur knieend; und endlich die, welche zunächst zur Taufe vorbereitet wurden, φωτιζόμενοι, Competentes (sc. baptismum).

Zum Taufact selbst wurden in dieser Periode noch einige symbolische Gebräuche hinzugethan, wie sie die römisch-katholische Kirche noch jetzt beobachtet. Was insonderheit die Salbung betrifft (S. 174.), so unterschied man jetzt bestimmt eine nur vorbereitende, und die mit der Firmelung verbundene eigentliche chrismatische; erstere betraf nur das Haupt, letztere (als Weihe des ganzen Menschen) Stirn, Ohren, Nase und Brust. — Zu den beliebtesten Taufzeiten (Ostern und Pfingsten, besonders Ostersabbath) hatte die griechische Kirche schon früher auch das Epiphanienfest gerechnet, und auch in einem Theile des Occidents (in Spanien) taufte man an diesem und anderen Festen nun gern; eine besondere Bestimmung über die Taufzeit erließ jetzt der Römische Bischof Siricius, indem er (in s. Decretale an den Bischof Himerius von Tarraco in Spanien) verordnete, daß die Taufe der Kinder gleich nach der Geburt, andere Taufen aber, Nothfälle ausgenommen, nur zu Ostern und Pfingsten geschehen sollten.

2. Abendmahl.

Die Abendmahlsfeier erhielt besonders jetzt in dieser Periode eine in der Form bestimmtere, sehr ausführliche Liturgie [1]), deren Zweck es war, die göttliche und gottmenschliche Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christus und unter einander, vermöge der gemeinsamen realen Theilnahme an Christi heiligem Leibe und Blute, dem Bewußtseyn der Abendmahlsgenossen recht anschaulich vorzuführen [2]).

---

1) Die Form der S. 176. Anm. u. S. 179. schon erwähnten Abendmahlsliturgieen gehört unverkennbar mehr dem Charakter dieser, als der vorigen Periode an.

2) Wenn schon in der vorigen Periode in der kirchlichen Feier das Bekenntniß wahrer Gegenwart des Leibes und Bluts Christi im Abendmahle entschieden geherrscht hatte, so noch deutlicher jetzt, wie es die Liturgieen dieser Zeit bezeugen. Dieses Bekenntnisses — und zwar noch jetzt ohne sichtbaren und erweislichen Beisatz von Transsub-

bene insonderheit, eine so hohe Bedeutung beizulegen, daß bereits jetzt das Abendmahl als eine **oblatio pro mortuis** zu gelten begann. Schon hatte man auch Ursach, in großen Städten zunächst des Orients über die laue Theilnahme vieler Christen an der Communion, die manche wohl nur einmal des Jahres an einem Hauptfeste genössen, zu klagen (so Chrysostomus), wenngleich an anderen Orten [1]), in der Römischen, spanischen und Alexandrinischen Kirche namentlich, im 4ten Jahrhundert auch eine gewisse tägliche Communion theilweise noch gebräuchlich war [2]).

Die Agapen hatte man schon in der vorigen Periode an mehreren Orten fallen lassen. Jetzt verloren dieselben, wo sie (längst von der Abendmahlsfeier getrennt) noch bestanden, ihre ursprüngliche Bedeutung ganz (es waren gewöhnliche Mahlzeiten, welche wohlhabendere Gemeindeglieder ärmeren gaben [3])). Daher verboten zuerst Concilien des 4ten Jahrh. (zu Laodicea zwischen 360 und 364, zu Hippo 393 [4])) wenigstens das Hal-

---

Seelenruhe der Verstorbenen), welche der consecrirende Bischof hielt, (während die etwa der Consecration vorhergehenden ein Diaconus gesprochen hatte), folgte nun erst der bischöfliche Zuruf: *Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις*, worauf die Gemeinde antwortete: *Εἷς ἅγιος, εἷς κύριος, εἷς Ἰησοῦς Χριστὸς, εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν* (Const. ap. VIII, 13.), und dann — nach der großen Doxologie — die Austheilung.

1) Vgl. Basil. M. ep. 93.; Hieron. ep. 48. 71. und andere Stellen.

2) Sonntags, und in der Woche am Freitage oder außerdem wohl auch am Mittwoch und Sonnabend, ward in jenen Gegenden das Abendmahl consecrirt, und an den übrigen Tagen consecrirtes Abendmahlsbrod zu Hause genossen. Augustin empfiehlt in dieser äußeren Beziehung, bei der verschiedenen Praxis in den einzelnen nordafrikanischen Kirchen, deren einige tägliche, andere sonnabendliche und sonntägliche, andere nur sonntägliche Communion feierten, sich nach der Sitte jeder Kirche zu richten (epist. 54.). — Jener schon ältere locale häusliche Genuß reservirten Abendmahlsbrodes, wo er stattfand (selbst auf Seereisen; vgl. Ambros. oratio funebr. in fratrem), war übrigens die erste Abweichung innerhalb der katholischen Kirche von der ursprünglichen Einsetzung sub utraque, obwohl derselbe nicht für ein vollständiges rite gehaltenes Abendmahl ausgegeben, und grundsätzlich die Kelchentziehung als Manichäismus von dem Römischen Bischof Leo dem Großen (sermo 41.) verdammt wurde.

3) August. contra Faust. XX, 20.

4) Dasselbe Concil zu Hippo verwarf can. 4. auch einen anderen, noch weit entschiedeneren Mißbrauch beim Abendmahle, daß man hin und wieder selbst Gestorbenen dasselbe noch einflößte.

ten derselben in den Kirchen. Seit dem Ende des 4ten Jahrh. aber wurden die Agapen wegen zunehmender Menge der Christen allmählig ganz aufgegeben.

§. 80.

Verehrung der Heiligen, der Märtyrer, der Maria; Wallfahrten.

1. Einen Haupttheil des christlichen Cultus bildete jetzt dasjenige, was ursprünglich (§. 38.) nur eine ganz beigeordnete Stellung, und auch diese großentheils noch in anderer Deutung, gehabt hatte, die Verehrung der Märtyrer und Heiligen. Das Gedächtniß großer, vom Geiste Gottes erleuchteter und durch das Märtyrerthum verherrlichter Lehrer der Kirche beging man jetzt mit hochgehaltener kirchlicher Feier. So gehörte das Fest zum Andenken an den Märtyrertod des Petrus und Paulus (29. Juni) in Rom zu den Hauptfesten [1]), und die Gedächtnißfeier des ersten christlichen Blutzeugen Stephanus schloß man in schöner Deutung [2]) an Weihnachten an (26. Dec.) [3]). Dabei nahm nun aber freilich überhaupt und im Ganzen die Verehrung der Märtyrer und Heiligen, geschweige denn ihrer Reliquien, mit dieser Periode immer mehr schon eine abergläubische Richtung. Erzählungen und Gerüchte von Wundern, besonders wunderbaren Heilungen, die auf den Gräbern der Märtyrer und in den dort errichteten Capellen, den memoriis martyrum, oder bei Berührung von Ueberresten des Körpers eines heiligen Menschen geschehen waren oder geschehen seyn sollten, machten Viele geneigt, bei wichtigen Angelegenheiten, vornehmlich bei eignen oder der Ihrigen Krankheiten, in den Märtyrerkirchen die Heiligen um ihre Fürbitte anzusprechen, und nach erfolgter Heilung goldene oder silberne Abbildungen der geheilten

---

1) Vgl. Augustin. sermo 298. u. Leo M. sermo 80.

2) „Natus est Christus in terris, ut Stephanus nasceretur in coelis" (Pseudo-Augustin. [Fulgentius] sermo 215.).

3) Gewissermaßen im Gegensatz zur Weihnachtsfeier (von wo die Tage zunehmen) feierte man sinnig auch jetzt den Geburtstag Johannes des Täufers am 24. Juni (von wo die Tage abnehmen; vgl. Joh. 3, 30. und oben S. 45.; Augustin. homil. 287.) —, übrigens nächst dem Weihnachtsfest das einzige kirchlich gefeierte Geburtsfest, wegen der hohen evangelischen Bedeutung der Johanneischen Geburt als solcher.

durch antimönchische Neigung veranlaßt), deren Folgen jedoch die Grenzen des Bisthums nicht überschritten zu haben scheinen, ihn zum Gegner der allgemeinen Kirche und zum Stifter einer kleinen verfolgten Parthei machte. Er bekämpfte besonders die Vorrechte der Bischöfe vor den Presbytern, den im Orient hie und da noch fortdauernden Gebrauch einer Passahmahlzeit, die gesetzliche Regelmäßigkeit des Fastens und die Sitte der Fürbitten für Verstorbene.

Vierter Abschnitt.
Lehrgeschichte.

Erstes Capitel.
Theologie und Lehrstreitigkeiten.

§. 81.

Der wesentliche Lehrinhalt des Christenthums, von den Kirchenlehrern der vorigen Periode im Kampfe gegen Judenthum, Heidenthum und innere Häresieen judaistischer oder ethnicistischer Denkart und in thetischer Entwickelung behauptet (vgl. §. 40.), ging auch in diese Periode über. Die verschiedenartigen Richtungen aber, die schon in der vorigen Periode dabei sich gebildet, aber äußerlich kampflos neben einander bestanden hatten, wenigstens noch nicht schroff an einander gerathen waren, trafen nun jetzt, bei nunmehriger äußerer Ruhe der Kirche, kämpfend auf einander, und so entstanden, nicht zur Bildung neuer, sondern zum bestimmteren Ergreifen der vorhandenen Lehren, jetzt die Lehrstreitigkeiten [1]). Dabei ward nun freilich durch Einmischung mannichfacher Menschlichkeit mannichfach gefehlt; und der Einfluß des Lehrstreits war unverkennbar dann ein nachtheiliger, wo Richtungen, die sich noch wohl hätten vereinigen können, sogleich nur in gegenseitigem feindseligen Abstoßen auftraten, wo man über göttliche Dinge zu viel bestimmen wollte, die Grenze irdischer Erkenntniß und die Norm der von Gott gegebenen Offenbarung übersehend, wo man Wesentliches und

---

1) Ueber alle einzelnen Streitigkeiten bis ins 9te Jahrh. vgl. besonders Walch's Ketzerhistorie (s. oben S. 14. Anm.).

Minderwesentliches gar nicht schied, und über dem Streiten das christliche Leben vergaß, und wo — was eine Hauptsache ist — der Streit, statt nur in geistlichem Eifer, mehr oder minder mit weltlicher Leidenschaft geführt wurde, welches Letztere in der Praxis gar oft allein die Quelle nachtheiligen Einflusses war. Da aber der Kampf nicht moderner Weise in der Commodité erstickt, sondern mannhaft ausgekämpft wurde, so erwuchsen daraus doch für das kirchliche Dogma und seine Fixirung überaus große und bedeutende Resultate. Der wesentliche Lehrinhalt des Christenthums, mehr oder weniger bisher in dogmatischer Unbestimmtheit verschwimmend, erhielt erst durch die Lehrkämpfe eine durchaus feste, klare Gestalt, der allgemein christliche Lehrbegriff die geschlossene kirchlich symbolische Haltung, ohne welche derselbe auch in den folgenden stürmischen Zeiten nicht unverfälscht hätte fortgepflanzt werden können; das ganze Denken der Menschen wurde tiefer und inniger vom Christenthum durchdrungen; manche höchst-, ja grundverderbliche Richtung im christlichen Erkennen und Leben, deren entschiedener Hervortritt in der Regel die alleinige Ursach des entstehenden Streits und die Wurzel alles daraus hervorgehenden Unheils war, wurde gründlich und zum Theil für immer dadurch überwältigt: schon dies Gründe genug, um gegen vorurtheilsvolle Entwürdigung dieser, jedenfalls nur von Einer Seite bedenklichen, Lebenszeichen [1]) einer selbstbewußten Christenheit in der streitenden Gemeine zu verwahren. — In diesen Lehrkämpfen nun trat jetzt besonders auch die eigenthümliche Verschiedenheit des christlichen Orients und Occidents (vgl. §. 40. S. 186.) recht sprechend hervor. Dort prävalirte die speculative, hier die praktische Richtung. Vom Orient gingen daher die Lehrkämpfe aus, die für die speculative Theologie, vom Occident die, die für die christliche Anthropologie die bedeutsamsten sind [2]).

Wenn wir den allgemeinen kirchlich doctrinellen Charakter und seine Hauptrichtungen in dieser Periode vorläufig etwas genauer ins Auge fassen, so hatten in der vorigen Periode eine kirchlich praktische und eine speculativ wissenschaftliche Origenistische Richtung sich an einander gemessen. Manche Origenistische Ideen wur-

1) Denn bei der Kirche dermaliger Vermischung mit fremdartigen Elementen — vgl. §. 73. — sind sie das.

2) Eben so sind die dem Orient angehörenden Häresieen mehr theoretischer, die dem Occident — mehr praktischer Natur.

den nunmehr durch die kirchliche Entwickelung entschieden verdrängt, und pflanzten sich nur unter den eifrigsten Anhängern fort; der wissenschaftliche Geist der Alexandrinischen Schule aber, meist jedoch kirchlich geläutert und gekräftigt, verbreitete sich auch in der übrigen Kirche, und die bedeutendsten Theologen des 4ten Jahrh., ein Eusebius Pamphili, ein Athanasius, Basilius Magnus, Gregor v. Nazianz, Gregor von Nyssa, (vgl. §. 86.), verdankten dem Origenes ihre Bildung. — Den größten Einfluß hatte sich Origenes auf die Exegese erworben, durch Opposition gegen eine buchstäbisch nicht in den Geist eindringende Auslegung, wobei er freilich auf den anderen Abweg des Allegorisirens gerathen war, das mannichfach einen fremden Geist in die Bibel hineintrug. Diesem Falschen nun in der Origenistischen Hermeneutik ward seit dem Ende des 4ten Jahrh. kräftig entgegengewirkt durch die theologische Schule zu Antiochien. Vorbereitet schon am Ende des 3ten Jahrh. durch gelehrte Antiochener, wie Dorotheus und Lucianus (§. 60.), nahm die grammatisch historische Richtung der Antiochenischen Schule im 4. Jahrh. durch Eusebius von Emisa einen neuen Aufschwung, und vollendete sich darauf durch Diodorus v. Tarsus und Theodorus von Mopsveste, welches Letzteren dogmatischer Liberalismus im 5ten Jahrh. durch einen Chrysostomus und Theodoret factisch gezügelt und temperirt ward (§. 87.). — Gleichzeitig blühte dann aber im Occident eine noch bedeutungsvollere, ja die allerbedeutsamste, freie theologische Schule auf durch Augustinus, einen Mann, dem zwar die gelehrte Bildung eines Origenes nicht zu Gebote stand, in dem aber tiefe Erleuchtung mit Scharfsinn und systematischer Consequenz sich in seltener Vollendung durchdrang. Formal angeregt durch entferntere Lichtblicke, hatte Augustin lange unter mancherlei Stürmen des inneren und äußeren Lebens sich umhergetrieben, die Wahrheit gesucht in dem Esoterismus der Manichäer, und enttäuscht im Hafen des Skepticismus geankert, bis der Platonismus ihm die Brücke ward zum katholisch apostolischen Christenthum, das er in lebendig praktischer Energie erfaßte. Indem nun der Glaube sein inneres Leben verklärte, ward es das beseelende Princip seiner Theologie, was das Resultat seiner ganzen Lebensentwickelung war, daß nicht der bloße einseitige speculativ dialektische Verstand zum Heile führe, sondern daß von einer sittlichen Umwandlung, von lebendigem Glauben, von Gemeinschaft mit Gott, das rechte Verständniß der göttlichen Dinge mit nun erst erleuchteter und geheiligter Vernunft ausgehe; und dieser Grundsatz (fides praecedit intellectum) bedingte nun das zwiefache Augustinische theologische Streben, seine positiv lebenskräftige Polemik gegen ein Abhängigmachen des Glaubens von der Speculation auf der einen Seite, wie gegen einen blinden Glauben, gegen die Verpönung einer Entwickelung der christlichen Dogmatik von innen heraus, auf der anderen [1]).

1) Mehr über Augustin unten bei §. 91.

In Reibung vornehmlich dieser großen geistigen Kräfte, Origenistischer geläuterter Nachwirkung, Antiochenischer Gelahrtheit und Augustinischen Geistes, entwickelte sich die Lehrgeschichte und die Dogmatik dieser Zeit, und zwar eben in den Lehrkämpfen.

Erste Abtheilung.

Streit über die Lehre von der Gottheit Christi und der Dreieinigkeit: Arianische und damit zusammenhängende Streitigkeiten [1]).

§. 82.

Gegenseitiges Verhältniß der Vorstellungen über den Streitpunkt im Anfang dieser Periode.

Der erste Lehrstreit betraf die Lehre von der Gottheit Christi und der Dreieinigkeit, die im größeren Theile der Kirche wesentlich klar und entschieden behauptet, wenn auch noch lange nicht überall gründlich exponirt und vertheidigt, in einem andern Theile aber in mehrfach schwierige und mißverständliche Speculationen gewickelt, und dadurch des Kerns ihrer eigenthümlichen Kraft und Klarheit beziehungsweise entkleidet wurde, so daß es denn allerdings der Seichtheit nicht ferne lag, die angeblichen Schwierigkeiten der Lehre durch angestrebte positive Leugnung alles Ueberschwenglichen in derselben und Annullation ihres ganzen eigenthümlichen Wesens zu heben, und alle weitere Vermittelungstendenzen als überflüssig darzustellen.

Die Lehre von der Gottheit Christi im Allgemeinen und das Wesentliche der Lehre von der Dreieinigkeit war ja allerdings in der vorigen Periode von den Kirchenlehrern gegen die Häretiker entschieden behauptet und vertheidigt worden (vgl. ob. zu §. 56. S. 243 ff.); dabei aber hatten sich doch schon die Keime verschiedenartiger Vorstellungen unter ihnen selbst gebildet, die nun im Anfang dieser Periode so bestimmt hervortraten, daß sie mit einander in Gegensatz geriethen und im Kampf auf einander trafen. In dem größten Theile der Kirche, besonders fast durchgängig im Occident, (dessen Vorstellungsweise aber auch, mittelst einer partiellen wesentlichen Verwandtschaft mit dem Origenianismus, in einen großen Theil des Orients, Alexandrien selbst

---

1) Vgl. (J. A. Stark) Versuch einer Geschichte des Arianismus. Berl. 1783. 2 Bde.

namentlich — vgl. §. 83. —, durchgedrungen war), erkannte man, weil sonst die Behauptung der wahren Gottheit Christi und zugleich die Festhaltung der Einheit Gottes in der Trias nicht möglich sei, den Sohn Gottes für metaphysisch von allen Geschöpfen verschieden, für Gott im eigentlichen Sinne, daher gleichen Wesens mit dem Vater, ὁμοούσιος τῷ πατρί, aus dem Wesen des Vaters gezeugt von Ewigkeit, und mithin in den drei Personen der Trias (die man dennoch wohl unterschied) eine völlige Gemeinschaft des göttlichen Wesens, μία οὐσία. Dies kirchliche System läßt sich schon bestimmt bei Dionysius von Rom (§. 59, 5.), und dem Keime nach (freilich noch mannichfach dialektisch unentwickelt, ja selbst nicht ohne allen heterogenen Beisatz) auch bei Irenäus, Tertullian [1]) u. A. (vgl. ob. zu §. 56. S. 243 ff.) nachweisen. — Ihm trat zuletzt am schroffsten eine kleine Parthei, besonders in der orientalischen Kirche, im Grunde die Parthei nur eines einzigen seichten Alexandrinischen Geistlichen (vgl. Anm. 2.), entgegen, welche, auf die frühere, freilich später zurückgenommene, Ausdrucksweise des Dionysius Alexandrinus (zu §. 56. S. 246. und §. 59, 5.) fußend, unfähig, den Begriff einer anfangslosen Zeugung und den Unterschied zwischen Zeugung und Erschaffung zu fassen, behauptete, das einzige anfangslose, über die ganze Schöpfung erhabene göttliche Wesen sei der Vater; durch seinen Willen sei alles Andere, auch Sohn und Geist, aus Nichts geschaffen worden; so sei denn auch Christus ein κτίσμα mit einem Anfange seines Daseyns aus dem Willen des Vaters, doch aber über alle übrigen Geschöpfe erhaben, zu deren Hervorbringung er noch vor aller Zeit des Vaters Werkzeug gewesen, ja Gott, weil nach dem Willem des Vaters mit göttlicher Würde begabt. — In der Mitte endlich zwischen jener kirchlichen und dieser Arianischen Lehre stand in einem bedeutenden Theile der orientalischen Kirche zu Anfang dieser Periode noch eine dritte Parthei, ursprünglich die Gemeinschaft der Anhänger des speculativ nicht unberechtigten, keineswegs seichten Origenistischen Denkens [2]),

---

1) Er war auch der erste gewesen, der den Ausdruck trinitas gebrauchte (adv. Prax.).

2) Daß zu dem tiefen Origenianismus auch der seichte eigentliche Arianismus, die oben als die zweite dargestellte Richtung, in einem gewissen materialen Abhängigkeitsverhältnisse stand, ist freilich nicht zu verkennen. Zugleich aber charakterisirt den letzteren doch auch eine solche fundamentale

die aber freilich bald, weil sie unter obwaltenden Verhältnissen eben eine kirchliche Mitte bildete, die ganze Masse mittelnder Oberflächlichkeit (die im Verlauf des Streits sogenannten Semiarianer) in sich aufnahm, ja selbst repräsentirte; eine Parthei, welche in ihrer festen eigentlichen Gestalt, den Bestimmungen der Alexandriner, eines Clemens, besonders Origenes (vgl. zu §. 56. S. 245 f. und §. 59, 5.), auch Dionysius folgend, mit dem kirchlich-occidentalischen System darin übereinkam, daß sie nicht blos dem Grade, sondern dem Wesen nach den Sohn Gottes (der dem Vater in jeder Hinsicht ähnlich sei) von allen Geschöpfen unterschied, und ebenfalls — ja sie gerade vorzugsweise und ursprünglich maßgebend [1]) — die Idee von einer anfangslosen, ewigen Zeugung des Sohnes hervorhob, sich aber dadurch von jenem System entfernte, daß sie die Lehre von einer Zeugung aus dem Wesen des Vaters, als angeblich zu sinnlicher Emanationslehre führend, und die Lehre von der Homousie in der Trias, als angeblich den persönlichen Unterschied aufhebend, bekämpfte.

Es leuchtet ein, wie nur bei dem kirchlich-occidentalischen System die wahre Gottheit Christi (und mithin die Dreieinigkeit) mit Strenge und Consequenz behauptet werden konnte; denn weder ein geschaffner Gott mit einem Anfang seines Daseyns, noch ein in seinem Wesen von dem Vater, bei auch noch so großer Aehnlichkeit, doch immer verschiedener Gott ist als wahrer Gott, der wesentlich Eine, zu denken [2]). Es war ja auch

---

formale Verschiedenheit von dem ersteren, daß er selbst als eine Anfeindung des durch Origenes angeregten christologischen Denkens erscheinen muß. Vgl. L. Wolff Verhältniß des Origenianismus zum Arianismus, in der Zeitschrift für die gesammte luth. Theologie und Kirche. 1842, III. S. 33 ff.

1) Die Idee von der anfangslosen Zeugung hatten ja erst von den Alexandrinern die Occidentalen aufgenommen (s. zu §. 56.).

2) Also nur die oben dargestellte erste Parthei (obgleich auf sie der Name Parthei eigentlich nicht paßt) hielt die Lehre von der wahren Gottheit des Sohnes Gottes fest; die zweite dagegen behauptete nur dem Namen nach eine Art von Gottheit des Sohnes; und die dritte nun (so lange sie wirklich und als eine wirklich mittelnde bestand) erklärte, in der Praxis ziemlich Arianisch, in der Theorie, wiewohl zugleich mit positiver Eigenthümlichkeit, den Unterschied dieser beiden so wesentlich verschiedenen Ansichten für mehr oder minder indifferent.

hier das Gericht über die Irrlehre, daß sie in eigne Inconsequenzen und Absurditäten auslief.

§. 83.

Geschichte des Streits bis ins J. 325.

Der Arianische Streit ging aus von der Kirche zu Alexandrien. Gegen die eifrige Vertheidigung der kirchlich-occidentalischen, bei der tiefen Verwandtschaft des Origenianismus mit ihr selbst in Alexandrien heimisch gewordenen Lehre durch den Alexandrinischen Bischof Alexander trat hier, erst mehr im Stillen, dann — seit einer exegetisch-dogmatischen Conferenz 318 (wie sie der Bischof von Alexandrien von Zeit zu Zeit mit seinen Geistlichen zu halten pflegte) — öffentlich, der Presbyter und Pfarrer an der Baukaliskirche Arius (Ἄρειος) auf, des Antiochenischen Presbyters Lucianus ehemaliger Schüler, der Alexanders kirchliche Lehre von einer *γέννησις ἄναρχος τοῦ υἱοῦ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός* und einer *ὁμοουσία* des Sohnes mit dem Vater, weil er sie nicht zu fassen vermochte, und die Einheit des göttlichen Wesens und den Personenunterschied in der Trias dadurch gefährdet wähnte, hochmüthig genug verwarf, und den Sohn Gottes — auf die §. 82. angegebene Weise [1]) — für ein *κτίσμα ἐξ οὐκ ὄντων* („ἦν, ὅτε οὐκ ἦν") erklärte [2]). Alexander erkannte des Arius Lehre für höchst verderblich, weil da-

1) *Διδάσκομεν* — sagt er in einer Ep. ad Euseb. Nicomed. (Epiphan. haer. 69, 6.) —, *ὅτι ὁ υἱὸς οὐκ ἔστιν ἀγέννητος, οὐδὲ μέρος ἀγεννήτου κατ' οὐδένα τρόπον, οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένου τινός· ἀλλ' ὅτι θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων πλήρης θεὸς, μονογενὴς, ἀναλλοίωτος, καὶ πρὶν γεννηθῇ ἤτοι κτισθῇ ἢ ὁρισθῇ ἢ θεμελιωθῇ, οὐκ ἦν· ἀγέννητος γὰρ οὐκ ἦν· διωκόμεθα, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν.* Dabei wollte doch aber Arius keineswegs leugnen, daß dem Sohn Gottes, obgleich durch den Willen des Vaters gleich anderen Wesen hervorgebracht, eine weit höhere Natur, als anderen Geschöpfen, zu Theil geworden sei. Nur die Polemik gegen das *ὁμοούσιος* war das durchaus Feste in Arius' Lehrbegriff.

2) Von den eignen Schriften des Arius, — der seine Häresie vornehmlich auch in Liedern (für Schiffer, Müller, Wanderer) zu verbreiten suchte —, insbesondere der Hauptschrift, der *Θαλεία*, Thalia (s. Athanas. de synod. Arim. et Seleuc.), haben wir nur noch wenige Fragmente (in Fabricii Bibl. Graec. VIII, 309 sqq.); ganz sind nur seine kurze Confessio ad Const. und 2 Epistolae (ad Euseb. Nicomed. und ad Alexandr., bei Epiphan. haer. 69. §. 6—8.) erhalten.

nach Christus, als nicht wahrhaftiger Gott, sondern ein der Veränderung unterworfenes Geschöpf, nicht wahrhaft Erlöser der Menschen seyn könne, und entsetzte und excommunicirte ihn endlich auf einer Synode zu Alexandrien 321. Arius aber fand bald einflußreiche Freunde, den vornehmsten am Bischof Eusebius von Nikomedien, einen anderen am Sophisten Asterius aus Cappadocien (gest. um 330); und manche nähere oder fernere Freunde der Origenistischen Darstellungsweise, z. B. der Bischof Eusebius von Cäsarea [1]), welcher ohnehin durch einen Streit dieser Art menschliche Erkenntniß und göttliche Offenbarung überschritten glaubte [2]), suchten eifrig durch Vermittlung den Frieden in der Alexandrinischen Kirche wieder herzustellen [3]). Auch der Kaiser Constantin, durch einen Eusebius von Cäsarea bestimmt, empfahl in einem weitläuftigen, sehr unberufenen und sehr indifferentistischen Briefe nach Alexandrien (Euseb. vit. Const. II, 64 sqq.) beiden Partheien Nachgeben in solch einer blos speculativen, unnützen Steritfrage, und Duldung. Alexander jedoch fühlte in seinem bischöflichen Gewissen sich gehemmt, dem Arius Toleranz zu gewähren, und so griff der Streit immer weiter um sich. Unterdeß fing aber auch der Kaiser an einzusehen — unter dem Einflusse kirchlich-occidentalischer Theologen, wie vornehmlich des Bischofs Hosius (Hoseios) von Corduba (gest. 361). —, daß zum Christenthum mehr gehöre, als der Glaube an eine Vorsehung [4]), und daß mit der Lehre des Arius die Gottheit Christi nicht bestehen könne, und in dieser Gesinnung berief er zur Beilegung des Streits aufs J. 325 ein allgemeines Concil nach Nicäa in Bithynien, das erste ökumenische Concil [5]). Er wohnte selbst den Versammlungen

1) Ueber Eusebius von Cäsarea, gest. 340, s. §. 64, 2.

2) Vgl. Martini Eus. Caes. de divinitate Chr. sententia. Rost. 1795; Ritter Eus. Caes. de div. Chr. placita. Bonn. 1823; aber auch L. Wolff a. a. O. S. 34 ff.

3) Des Eusebius Epist. ad Alexandrum s. bei Mansi XIII, 316.

4) Nur dies, hatte er in jenem Briefe gesagt, sei das Wesentliche des Christenthums.

5) Nach Pagi's chronologischer Berechnung währte das Concil vom 14. oder 19. Juni bis zum 25. August. Wenn nicht alle, so sind nach Euseb. vit. Const. III, 10. wenigstens manche Hauptsitzungen, namentlich die erste, für die Entscheidung des Streits bestimmte, mit der kaiserlichen Eröffnungsrede, im kaiserlichen Palast gehalten worden, andere indeß

bei, und ermahnte die Hunderte anwesender Bischöfe [1]) zu ruhiger Prüfung. Einige, insbesondere Eusebius von Cäsarea, suchten hier die streitenden Partheien [2]) durch allgemeine Formeln zu vereinigen, und Eusebius legte dem Concil ein Glaubenssymbol vor, worin die Lehre von der Gottheit Christi in allgemeinen, bisher üblichen Ausdrücken vorgetragen war. Ein bedeutender Theil der anwesenden meist orientalischen Bischöfe wäre wohl hiemit zufrieden gewesen; aber Alexander und die ihm Gleichgesinnten, (zu denen auch Athanasius gehörte, der junge hochbegabte Archidiaconus von Alexandrien, der seinen Bischof nur als solcher begleitet hatte), durch ihre Anzahl schon, mehr aber noch durch Einigkeit und Energie stark, glaubten den Gegensatz gegen den verderblichen Arianismus in recht bestimmten unzweideutigen Ausdrücken aussprechen zu müssen. Sie machten demzufolge zum Symbol des Eusebius Zusätze, auch der Kaiser begünstigte diese, und so entstand das **Symbolum Nicaenum**. Bei den Worten *γεννηθεὶς ἐκ τοῦ πατρός* wurde hier hinzugesetzt: *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός* und *γεννηθεὶς, οὐ ποιηθείς*. Ferner wurde bestimmt, daß der Sohn Gottes sei

---

nach Valesius' Ansicht auf Grund der Stelle Euseb. vita Const. III, 7. in der Hauptkirche.

1) Die Zahl der zu Nicäa anwesenden Bischöfe gibt Eusebius vit. Const. III, 8. über 250 an; dagegen Socrates h. e. I. bei Anführung der Eusebianischen Stelle 300; Eustathius von Antiochien in einer Homilie bestimmt sie auf ungefähr 270, denn genau habe er sie nicht gezählt; Athanasius aber in einem Briefe an die afrikanischen Bischöfe zu Anfang, Hilarius in seinem lib. contra Constantium, Hieronymus im Chronic. und Rufinus in der Kirchengesch. auf 318; in der Schrift de decretis synodi Nic. indeß bemerkt Athanasius, es möchten einige mehr oder weniger gewesen seyn als 300. Jedenfalls ist die eigentliche Anzahl nicht vollkommen constatirt, und überhaupt schwer zu constatiren bei der Gegenwart auch so vieler anderen Geistlichen (Nicht-Bischöfe) zu Nicäa, die nach Euseb. vit. Const. l. l. gar nicht zu zählen waren, und nach der Angabe eines muhammedanischen Autors Ismael Ibn Ali 2048 betrugen. — Die Bischöfe waren aus Europa, Afrika und Asien nach Euseb. l. l. III, 7. gekommen; darunter auch ein persischer, ein scythischer und — nach Socrates h. e. II, 41. — ein gothischer. Vorwaltend waren es natürlich orientalische. Der Bischof der Hauptstadt (nach Euseb. l. l. III, 7.) — ohne Zweifel der Römische, Sylvester, da Constantinopel jetzt weder schon Hauptstadt, noch Residenz war, — fehlte Alters wegen, vertreten durch einige Presbyter.

2) Auf des Arius Seite standen nur gegen 20 Bischöfe.

ὁμοούσιος τῷ πατρί, und ausdrücklich wurde über die Lehre des Arius das Verdammungsurtheil ausgesprochen [1]). Eusebius erklärte sich Anfangs gegen jene Zusätze, besonders den von der *ὁμοουσία*, verstand sich aber endlich aus äußerlichen Rücksichten zum Nachgeben, indem er das Symbol (ob ehrlich oder unehrlich, unbekümmert) nach seinem Sinne (vgl. §. 82.) deutete [2]). Seinem gewichtigen Beispiele folgten fast alle übrigen nicht kirchlich-occidentalisch gesinnten Bischöfe. Nur zwei ägyptische, Theonas von Marmorika und Secundus von Ptolemais, stellten noch am Ende dem Nicänischen Symbol unbedingt sich entgegen, und wurden (vgl. §. 69, 1.) nebst dem Arius nach Illyrien verwiesen. Der Kaiser die Schlüsse des allgemeinen Concils vollziehend, gebot in einem Edicte, daß alle Schriften des Arius verbrannt würden; wer sie zurückhalte, wurde mit dem Tode bedroht; seine Anhänger sollten als Feinde des Christenthums angesehen werden, wie Porphyrianer. Das Nicänische Symbol hatten auf dem Concil auch Eusebius von Nikomedien und

1) Das Symb. Nicaenum (s. Socr. h. e. I, 8.; Theodoret. h. e. I, 11.) lautet demnach also: *Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν, πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν. Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί· δι᾽ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ· τὸν δι᾽ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. Τοὺς δὲ λέγοντας, ὅτι ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν, τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.*

2) Das Pastoralschreiben, worin Eusebius seiner Gemeinde dies anzeigt, (Euseb. ep. ad Caesarienses, bei Theodoret. h. e. I, 11.), und die Schrift des Athanasius de decretis synodi Nicaenae sind, da die urkundlichen Concils-Acten uns nicht geblieben, (eine Sammlung der Acten aber von Gelasius Cyzicenus, Bischof v. Cäsarea gegen 476, manches Richturkundliche aufgenommen), die Hauptquellen über das Concil. Außerdem s. über dasselbe Athanas. ep. ad Africanos (episcopos), über das Symbolum Socrat. h. e. I, 8., und über die äußere Geschichte Euseb. vit. Const. III, 6 sqq. — Vgl. Th. Ittig Historia conc. Nic. Lips. 1712. 4.

Bischof **Theognis** von Nicäa mit Eusebius von Cäsarea unterzeichnet, obgleich ohne die Verdammungsformeln; jetzt aber zerfielen sie offen mit dem Kaiser, und wurden nach Gallien exilirt.

§. 84.

Bis ins Jahr 356.

Mit dem Nicänischen Concil aber war der Streit noch keinesweges geschlichtet, sondern es folgte nun erst durch die Umtriebe der Arianischen Parthei, die alles aufbot, um des Nicänischen Symbols sich wieder zu entledigen, eine lange Reihe kirchlicher Zerwürfnisse; und die Arianischen Machinationen waren nicht vergeblich, da die bedeutende mittelnde (semiarianische) Parthei, die zu Nicäa sich blos accommodirt hatte, so wenig sie auch die Lehre des Arius theilte, doch in ihrer Mißbilligung des Nicänischen Homousios, verblendet genug, Grund zu haben meinte, mit den Arianern gegen die kirchliche Lehre des allgemeinen Concils und deren Vertheidiger sich zu verbünden, und da kaiserliche Thorheit und Schwäche, von deren Einflüssen leider nun einmal das Leben der Kirche mit abhängig geworden war, diesen Umtrieben nicht zu begegnen wußte.

Der wankelmüthige Constantin, von manchen angesehenen semiarianischen Bischöfen, wie **Eusebius** von Cäsarea, umgeben, und seiner bei ihm vielvermögenden sterbenden Schwester **Constantia**, die einen Arianischen Presbyter zum Beichtvater hatte, zu widerstehen unfähig, kam schon nach einigen Jahren wieder zu einer anderen Ansicht vom Streit, die von seiner indifferentistischen ersten nicht weit entfernt war, daß Arius der göttlichen Würde Christi doch keinesweges habe widersprechen wollen, und daß nur müßige Streitsucht den Streit veranlaßt habe. Die Verbannten wurden (328—330) zurückgerufen, der Kaiser zeigte sich mit einem 330 von **Arius** übergebenen Glaubensbekenntnisse (Socrat. h. e. I, 19.), worin er in allgemeinen Ausdrücken seinen Glauben an die Gottheit Christi [1]) bezeugte, zufrieden, und verordnete seine Wiedereinsetzung in das Alexandrinische Presbyterat. Allein der Nachfolger des 326 gestorbenen

---

1) *εἰς κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν ἐξ αὐτοῦ πρὸ πάντων τῶν αἰώνων γεγενημένον θεὸν λόγον, δι᾽ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο κ. τ. λ.*

Alexander, ein ihm gleichgesinnter, aber an Geist, Kraft und Thätigkeit ihm weit überlegener Mann von ausgezeichnetem Scharfsinn, seltenem dogmatischen Talent und schlagender Beredtsamkeit, von unerschütterlicher Standhaftigkeit und Treue und ohne alle Menschenfurcht, der bisherige Archidiaconus Athanasius, ein Verehrer des Origenes, dessen Schriften er viel verdankte, und doch mit Recht Pater orthodoxiae, (geb. zu Alexandrien um **296**; vgl. §. 64. und 85.), erklärte dem Kaiser aufs entschiedenste, daß um seiner bischöflichen Verpflichtung willen, keine unchristliche Lehre in seiner Gemeinde verbreiten zu lassen, die er weder aus Menschengefälligkeit, noch Menschenfurcht verletzen dürfe, er den Arius nicht wieder aufnehmen könne[1]). Leicht konnte dies den Kaiser gegen Athanasius

---

1) Den Arianismus erkannte er schon deshalb für eine unchristliche Lehre, weil danach Christus nicht der Mittler zwischen Gott und Menschen seyn könne, indem er ja selbst mit dem Wesen Gottes nur wie mit etwas Fremdartigem in Gemeinschaft stehe, und daher Niemand durch ihn zu unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott gelange, und weil die Arianische göttliche Verehrung Christi als Anbetung eines geschaffenen Wesens Götzendienst sei. — (Das Wesentliche der eignen Gesammtvorstellung des Athanasius mußte sich übrigens theils im Gegensatz gegen die Arianer, theils gegen die mittelnde Origenianisch-semiarianische Parthei mehr herausstellen. Die Arianer stießen sich besonders an die Idee einer Zeugung des Sohnes aus dem Vater; denn wenn diese von der *κτίσις* verschieden seyn solle, müsse sie zu sinnlich anthropopathischen Vorstellungen führen. Hiegegen beruft sich Athanasius darauf, daß alle Ausdrücke über Gott symbolisch, von zeitlichen Verhältnissen hergenommen seien, und daher mißverständlich, wenn man das Zeitliche und Sinnliche nicht hinwegdenke. Der Begriff des Zeugens sage demnach nur soviel, als allein in dem Wesen des Vaters gegründet, nicht von außen her durch seinen Willen hervorgebracht, bezeichne also am klarsten den Gegensatz gegen den Begriff von Geschöpf. Ueberdies hob Athanasius gegen die Arianer besonders das Unwürdige ihrer positiven Vorstellungen von Gott und dem Sohne Gottes als einer Art von bloßer Maschine Gottes zur Weltschöpfung, die dabei doch angebetet werden solle, das Ungenügende derselben zum Verständniß des Erlösungswerkes u. dgl. hervor. — Gegen die mittelnde Parthei, die sich nur besonders an das *ὁμοούσιος* stieß, und den Sohn Gottes blos dem Vater ähnlich nennen wollte, urgirte Athanasius, daß überhaupt in dem Verhältnisse zu Gott nur von einer Einheit oder Verschiedenheit des Wesens die Rede seyn könne, und der Begriff des Aehnlichen sich nur auf zeitliche Dinge anwenden lasse. Zwischen dem Beiden, der Sohn Gottes entweder ein Geschöpf Gottes, durch seinen Willen, oder seinem eignen Wesen angehörig, sei nichts Mittles zu denken.)

stimmen. Dazu kam, daß dessen Feinde nun schlau und boshaft jeden Schein benutzten, um dem Kaiser den Athanasius als einen gewaltthätigen Ruhestörer verhaßt zu machen. So mußte er denn 335 vor dem Gericht einer meist aus seinen erklärten Gegnern bestehenden Synode zu Tyrus erscheinen. Mehrere gegen ihn vorgebrachte Beschuldigungen widerlegte er hier evident; die übrigen sollte eine Commission an Ort und Stelle untersuchen. Aber von der Synode begangene offenbare Ungerechtigkeiten ließen ihn das Endurtheil nicht abwarten. Er eilte nach Constantinopel, und bat den Kaiser um eine neue Untersuchung. Unterdeß aber sprach die Synode die Absetzung über ihn aus. Constantin berief die Bischöfe nach Constantinopel; nur die heftigsten Gegner des Athanasius erschienen, und — sei es um zu strafen, sei es um durch diese einstweilige Maaßregel die Ruhe wieder herzustellen — der Kaiser exilirte 336 den Athanasius nach Trier in Gallien. Um dieselbe Zeit sollte Arius, nachdem dies schon zu Jerusalem geschehen, auch in Constantinopel feierlich in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen werden. Der Bischof Alexander von Constantinopel weigerte dessen sich standhaft, aber vergeblich, und wandte nun nur noch im Gebet sich zu Gott. Noch vor der Hauptfeier starb Arius plötzlich eines schrecklichen Todes [1]). — Bald (337) starb auch Constantin. Jetzt sandte Constans, nur, wie er schrieb, den Willen seines Vaters vollziehend, den Athanasius nach Alexandrien zurück, und seine Gemeinde nahm mit Enthusiasmus ihn wieder auf. Doch die kirchliche Zerrüttung war dadurch nur momentan zurückgedrängt; sie steigert sich bedeutend durch den Arianismus des Kaisers Constantius. Bald gelang es Athanasius' Feinden, auch den Constantius im Orient gegen ihn einzunehmen. Sie wünschten indeß bei dem gegen Athanasius beabsichtigten Schlage auch der Zustimmung des Occidents sich zu versichern, und wandten sich deshalb an den Römischen

1) S. Athanas. ep. ad Serap. de morte Arii; Socrat. h. e. I, 38.; Sozom. h. e. I, 29 sq. — Nach dem Zeugnisse des Athanasius, ad Serapionem, welches auch Theodoret. hist. eccl. I, 13. anführt, erfolgte Arius' Tod so, daß er, nachdem er selbst und Eusebius von Nikomedien in provocirender Weise sich des bevorstehenden Acts gerühmt und der betenden Angst des Bischofs Alexander von Constantinopel gespottet hatten, an einem gewissen Orte, wohin er sich hatte zurückziehen müssen, πρηνὴς γενόμενος ἐλάκησε μέσος.

Bischof Julius (337—352). Nach dessen Forderung sollten beide Partheien vor einem occidentalischen Concil ihre Sache vertheidigen. Athanasius war hiezu bereit, nicht aber seine Gegner. Auf einem Concil zu Antiochien 341 fällten sie eilig — vorgeblich weil er rechtmäßig durch ein kirchliches Gericht entsetzt, und unrechtmäßig nur durch einen Kaiser wieder eingesetzt worden — von neuem das Absetzungsurtheil über ihn, und drangen der Alexandrinischen Gemeinde einen gewaltthätigen Cappadocier Gregorius als Bischof auf. Athanasius hatte unterdeß zu Rom Zuflucht gesucht, und wurde hier als rechtgläubig anerkannt. Um nun aber doch auch ihrerseits der occidentalischen Kirche ihre Rechtgläubigkeit zu beweisen und sich gegen die Beschuldigung des Arianismus zu rechtfertigen, entwarfen die zu Antiochien versammelten orientalischen Bischöfe (allerdings meist Semiarianer [1])) 341 und 342 vier Glaubensbekenntnisse, in welchen sie, ohne jedoch das ὁμοούσιος anzunehmen, dem Nicänischen Lehrbegriffe sich möglichst näherten, und von denen das 4te dem Eusebianischen zu Nicäa ganz ähnlich war, nur selbst noch mit anonymer Verwerfung der Arianischen Lehre. Im J. 345 entwarfen sie noch ein ausführlicheres fünftes, die μακρόστιχος ἔκθεσις, worin der Sohn Gottes vollkommener und wahrer Gott hieß, der dem Vater in Allem ähnlich sei. Aber die abendländische Kirche ließ sich auf die Prüfung dieser Glaubensbekenntnisse gar nicht ein, sondern beharrte dabei, daß die zu Nicäa ausgesprochene Lehre die allein wahre sei. So entstand, indem im Orient zur antinicänischen Parthei die Schreier gehörten, eine kirchliche Spaltung zwischen dem Occident und Orient. Zu ihrer Beilegung versuchte K. Constantius, durch den Einfluß seines Bruders Constans bewogen, die Versammlung eines allgemeinen Concils; aber dies allgemeine Concil zu Sardica in Illyrien 347 (nach anderer weniger wahrscheinlichen Berechnung 344) lösete bei dem so verschiedenen Interesse der orientalischen Antinicäner und der Occidentalen sich in zwei Concilien auf, indem die ersteren ein Concil zu Philippopolis in Thracien versammelten, auf welchem

1) Der Bestimmtheit der Athanasischen Lehre und der Energie seiner Person in den Hauptstimmführern keinesweges geneigt, waren sie dabei doch wirklich nur zum geringen Theil eigentlich Arianisch gesinnt, mit den Arianern aber verbündet im Gegensatz gegen das Symbolum Nicaenum.

sie sich zur vierten Antiochenischen Formel bekannten. Zu Sardica dagegen hatte man sich allen verwirrenden neueren Bestimmungen entgegengestellt, und sich allein an die Beschlüsse des allgemeinen Concils zu Nicäa gehalten. Indeß geschah es nachher, besonders durch den Einfluß des Constans auf Constantius, daß die Beschlüsse von Sardica auch im Orient Kraft erhielten, und so erfolgte denn ein vorübergehender Sieg der Nicäner. Athanasius trat unter dem Jauchzen seiner Gemeinde sein Amt wieder an. Aber seine Gegner gaben ihre Pläne nicht auf. Als Constans 350 durch den Magnentius Regierung und Leben verlor, wußten sie leicht den Constantius von neuem gegen Athanasius einzunehmen. Zuerst versammelten sie sich nun wieder auf dem Concil zu Sirmium in Pannonien 351. Sie verfuhren aber hier nur erst gegen einen der Freunde des Athanasius, dessen Rechtgläubigkeit allerdings mit Grund verdächtig geworden war, und gegen den sich nachher auch die Anhänger des Nicänischen Concils erklärten, Marcellus, Bischof von Ancyra in Galatien [1]). Ihn hatte seine eifrige polemische Vertheidigung des Nicänischen ὁμοούσιος, da es ihm bei all seiner Kenntniß an dialektischer Gewandtheit fehlte, zu Ausdrücken verleitet, als wenn er — das dem Arianismus entgegengesetzte Extrem der Irrlehre — die persönliche Unterscheidung in der Trias aufhübe, und den Logos blos für eine göttliche Kraft erklärte [2]). Doch hatte Marcellus, 336 zu Constantinopel

---

1) Fragmente seiner Schriften, besonders de subjectione Domini (*περὶ τῆς τοῦ υἱοῦ ὑποταγῆς*): Marcelliana ed. H. G. Rettberg. Gott. 1794. — Ueber ihn vgl. Epiphan. haer. 72.; auch C. R. W. Klose Geschichte u. Lehre des Marcellus u. Photinus. Hamb. 1837. 8. [unbedeutend].

2) In eifriger Polemik gegen den Arianer Asterius war Marcellus allerdings an die Grenze des Sabellianismus gerathen. Positiv nahm er an, das Verhältniß des Logos zum Vater werde nur angemessen durch ein Seyn im Vater bezeichnet, und das Hervorgehen des Logos sei die sich offenbarende schaffende Wirksamkeit desselben. Um die Subordinationslehre zu vermeiden, dürfe man selbst nicht eine *διαίρεσις προσώπων* annehmen. — Ueber seine Lehre vgl. z. B. fragm. 54.: *Πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι ἦν ὁ λόγος ἐν τῷ πατρί. Ὅτε δὲ ὁ παντοκράτωρ θεὸς πάντα ποιῆσαι προέθετο, ἐνεργείας ἡ τοῦ κόσμου γένεσις ἐδεῖτο δραστικῆς· καὶ διὰ τοῦτο, μηδενὸς ὄντος ἑτέρου πλὴν θεοῦ, τότε ὁ λόγος προελθὼν ἐγένετο τοῦ κόσμου ποιητής, ὁ καὶ πρότερον ἔνδον νοητῶν ἑτοιμάζων αὐτόν.* Ferner Fragm. 64: *Δύναμις*

durch die antinicänische Parthei entsetzt, und von Eusebius von Cäsarea auf diese Veranlassung (im Auftrag jenes Concils) in dessen 2 BB. contra Marcellum und dem Werke de ecclesiastica theologia angegriffen, als Freund des Athanasius im Abendlande und beim Concil zu Sardica noch Schutz gefunden [1]). Unterdeß aber war nun ein Schüler von ihm aufgetreten, Photinus, Bischof von Sirmium, welcher, während Marcellus wohl des eigentlichen Inhalts seiner Lehre sich noch nicht recht klar bewußt gewesen war, in Fortbildung der Marcellischen Ausdrucksweise deutlich die frühere Lehre des Paulus von Samosata vortrug, daß der Logos nichts Anderes sei, als die göttliche Weisheit oder Vernunft, in Gott verborgen oder nach außen sich offenbarend [2]), und daß Jesus nur Sohn Gottes heiße als ganz vorzüglich, mehr als alle früheren Propheten, durch den göttlichen Logos erleuchtet: eine Lehre des Photinus, die schon auf einigen früheren Synoden (zu Antiochien 345 und auch im Occident zu Mailand 346) verworfen worden war. Jetzt nun entsetzte das Sirmische Concil den Photinus selbst förmlich seines Amtes, und stellte seiner und zugleich der Lehre des Marcellus bestimmte Beschlüsse entgegen [3]). — Aber die Hauptabsicht dieser Parthei war immer gegen den Athanasius selbst gerichtet, und ihm glaubten sie nun vor Allem den steten Beistand der occidentalischen Kirche für immer abschneiden zu müssen. Durch innere Mittel war es nicht gelungen; so sollte der Kaiser mit kaiserlicher Gewalt der Kirche den Frieden geben, und Athanasius' Person als Opfer dafür fallen. Deshalb wirkten jene während des Aufenthalts des Constantius im Abendlande, nach des Magnentius Besiegung, einen kaiserlichen Befehl aus, daß alle (abendländischen) Bischöfe die Verdammung

---

τοῦ πατρὸς ὁ λόγος. Ἀδύνατόν ἐστιν, ἢ λόγον θεοῦ ἢ θεὸν τοῦ ἑαυτοῦ στερίζεσθαι λόγου. U. a. St.

1) Er übergab dem Bisch. Julius v. Rom ein Glaubensbekenntniß (Epiphan. haer. 71.), ward aber freilich später dann doch auch von den Anhängern des Nic. Concils aufgegeben.

2) Wie der Samosatener zwischen einem λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός, ebenso unterschied Photin zwischen einem λόγος συστελλόμενος und πλατυνόμενος.

3) Diese Antithesen von Sirmium und jene von Antiochien (s. Athanas. de synodis cet. §. 26 sq. und Socrat. h. e. II. 19.) sind Hauptquelle über die Lehre des Photinus. (Vgl. auch S. 378. Anm. 1.).

der Person des Athanasius unterschreiben sollten. Viele sträubten sich standhaft gegen die Verdammung eines Unverhörten, und durchschaueten wohl die Richtung der Pläne nicht sowohl gegen die Person, als gegen die Lehre des Athanasius. Doch brachte der Kaiser durch List und Gewalt, insbesondere auf den Synoden zu Arelate 353 und Mediolanum 355, einen großen Theil der abendländischen Bischöfe zum Nachgeben, und die übrigen wurden abgesetzt und verbannt. Zu den letzteren gehörten unter Anderen, nächst dem Bischof Liberius von Rom (352—366), — der jedoch später durch abgedrungene Unterzeichnung wahrscheinlich des zweiten Sirmischen Symbols und Einstimmung in Athanasius' Verdammung zu den Antinicänern übertrat —, der treffliche Hilarius, (seit 350) Bischof von Pictavium (Poitiers), der aber 360 aus Phrygien zu seiner Gemeinde zurückkehrte, durch Thaten, Leiden und Schriften der Athanasius des Abendlandes, (gest. 368)[1]), und der Bischof Lucifer von Calaris (Cagliari), ein Mann von unerschütterlichem Muthe in Bekenntniß und Vertheidigung[2]), der aber in polemischem Eifer[3]) die seinem Kaiser schuldige Ehrerbietung vergaß.[4]) So war das Abendland zu einem momentanen Schweigen gezwungen, und nun ward mit gewaffneter Hand wiederum ein leidenschaftlich wilder Cappadocier Georgius als Bischof von Alexandrien eingesetzt. Athanasius in der schon von Soldaten umzingelten Kirche vollendete mit Ruhe und Würde den Gottesdienst, sorgte für die Sicherheit der Gemeinde, und ent-

1) Als Schriften des Hilarius Pictaviensis sind auszuzeichnen: ad Constantium lib., (worin er sich kräftig gegen die Vermischung des Politischen und Geistlichen ausspricht), de trinitate libb. XII, de synodis adv. Arianos, de synodis Ariminensi et Seleucensi (in polemischer Beziehung), und Commentare über d. Psalm. u. Matth. Die Hauptausgabe seiner Werke ist die Benedictiner-Ausgabe (von Coustant) Par. 1693. fol., neu edirt von Sc. Maffeus. Veron. 1730. 2 Voll. fol.

2) Mit dem Schrifttitel „Quod moriendum sit pro Dei filio" stimmt auch sein Leben.

3) Vgl. u. A. seine Schrift de regibus apostaticis.

4) Auch der ehrwürdige Martinus (geb. um 316, gest. 400), ein Freund des Hilarius, früher Soldat, später (seit 375) Bischof zu Turonum (Tours) — vgl. §. 74. 94. —, erduldete um seines Nicänischen Glaubens willen (von ihm Confessio fidei de s. Trinitate) schon jetzt noch als Katechumen Verfolgung.

ging wie durch ein Wunder den ihn umringenden Soldaten, unter den Mönchen der ägyptischen Einöden nun still den Verlauf der kirchlichen Dinge beobachtend. Im J. 356 war die kaiserliche Friedensstiftung, der gewaltsam erzwungene scheinbare allgemeine Sieg der Antinicäner, eine vollendete Thatsache. Ein solcher Sieg aber ward ihnen selbst am verderblichsten.

§. 85.

Seit dem Jahre 356.

Die Geltung des Arianismus hatte nun ihren Culminationspunkt erreicht, und von jetzt an sehen wir daher das System, welches nicht nur durch völlige innere Consequenz sich auszeichnete, sondern auch an das christliche Bewußtseyn und die Ausdrucksweise der h. Schrift, welchem Beiden der entschiedene Arianismus geradezu widerstritt, am natürlichsten, ja in Wahrheit allein sich anschloß, und zu welchem die größten Kirchenlehrer sich bekannten, das System des Nicänischen Concils, trotz aller niedrigen Ränke des Arianismus und aller hofbischöflichen Kabale, von selbst immer mehr wieder zu seinen alten Rechten gelangen.

Der scheinbare glänzende Sieg der Antinicäner diente hiezu als ein Hauptmittel. Während nehmlich bisher Arianer und Semiarianer durch gemeinsame Opposition gegen das Nicänische Concil vereint, und nur durch diese Vereinigung stark gewesen waren: so ließ jetzt der (wenigstens momentane) Wegfall der Nothwendigkeit einer solchen Opposition den inneren Gegensatz dieser beiden Partheien, so weit er vorhanden, auch äußerlich hervortreten, und dies um so mehr, da gerade jetzt zwei Arianer, Aëtius, erst Handwerker, dann eine Zeitlang Diaconus zu Antiochien, (nach unstetem Leben gest. um 370), und der durch die Consequenz seines flachen Denkens und durch seinen unbestechlichen Eifer für sein System ausgezeichnete Eunomius aus Cappadocien (gest. um 395), eine Zeitlang Bischof zu Cyzicus, (dessen ἔκθεσις πίστεως und ἀπολογητικός uns erhalten ist) [1]), den Arianismus schärfer und consequenter aussprachen, als es von Arius selbst geschehen war, es unverdeckt und unbemäntelt erklärend, daß, weil zwischen dem ewigen Schöpfer

1) Vgl. beziehungsweise C. R. W. Klose Geschichte und Lehre des Eunomius. Kiel. 1833. 8.

und allen Geschöpfen ein unendlicher Abstand sei, Christus, wenn auch über die ganze übrige Schöpfung erhaben und nach des Vaters Willen Gott zu nennen, doch dem Vater dem Wesen nach unähnlich sei, ἀνόμοιος κατ' οὐσίαν [1]). Seitdem hießen die eifrigen Arianer (zu denen auch der dermalige Bischof von Cäsarea, Eusebius' Nachfolger, Acacius, gehörte, der jedoch in der letzten Zeit seines Lebens — gest. 366 — sich für das Nicänische Symbol erklärte) auch Anomöer [2]), sowie hingegen die Semiarianer, eine Wesensähnlichkeit zwischen dem Sohne Gottes und dem Vater behauptend, ὁμοιουσιανοί, Homöusianer [3]). An der Spitze der letzteren stand damals besonders der Bischof Basilius (Basileios) von Ancyra, und nächst ihm Georgius von Laodicea.

---

1) Gott, der allein Ursprungslose, der Urheber alles Seyns, sei nothwendig seinem Wesen und seiner Macht nach unendlich erhaben über alles, was durch ihn hervorgebracht worden, also auch über den Sohn Gottes. Zwischen Beiden könne auch nicht von Aehnlichkeit des Wesens die Rede seyn, denn die Begriffe Aehnlichkeit und Unähnlichkeit paßten nur auf Zeitliches; entweder also ἑτεροούσιος oder ὁμοούσιος, ein Drittes gebe es nicht; das ὁμοούσιος aber hebe die μοναρχία auf, und führe zur Annahme zweier Grundprincipien. Die Idee von einer ewigen Zeugung sei vom Platonismus erborgt, und involvire auch ewige Schöpfung. Der Sohn Gottes müsse nothwendig einen Anfang gehabt haben, weil sein Seyn das Resultat eines Willenactes Gottes, also eine Folge der Wirksamkeit Gottes sei, die, weil Gott an sich darüber erhaben, einen Anfang gehabt haben müsse; er sei jedoch hervorgebracht worden noch vor der Zeitschöpfung als Gottes vollkommenstes Werkzeug zur Hervorbringung der übrigen Geschöpfe; u. s. w. — S. über Eunomius' Lehre Epiphan. haer. 76. und besonders des Eunom. eigne Apologie seines Glaubensbekenntnisses in Basilius Opp. ed. Garn. vol. I.; auch Greg. Nyss. Oratt. contra Eunom.

2) Erst diese Anomöer nun stellen den eigentlich positiven Arianismus dar; die Irrthümer, die bei dem Haupte der Secte noch mit kirchlicher Färbung hervortreten, predigten sie nackt und unverhüllt, so, daß zu ihrer gleichsam biblischen Begründung selbst bereits sie Göttliches und Menschliches in der h. Schrift unterschieden: eine Divergenz der Grundsätze zwischen den Partheihäuptern, die übrigens keinesweges blos Einzelnheiten berührte, sondern selbst die ganze Lebensrichtung, indem z. B. Arius Ascet, Eunomius dagegen Gegner der ganzen ascetischen Richtung war.

3) An Consequenz wurden ja allerdings die Homöusianer durch die Anomöer übertroffen, wie ja auch (s. S. 375.) schon Athanasius mit Recht gegen die ersteren bemerkte, daß in dem Verhältnisse zu Gott immer nur von einer Einheit oder Verschiedenheit des Wesens die Rede seyn könne.

Um einen für die Arianer nothwendig verderblichen öffentlichen Ausbruch der Spaltung zwischen den Anomöern und Homöusianern zu verhindern, suchten die beiden im Herzen Arianisch gesinnten schlauen, ränkevollen Hofbischöfe, Ursacius von Singidunum und Valens von Mursa, mit glatter Zunge und betriebsamer Hand die beiden Partheien durch allgemeine Bestimmungen, und am liebsten durch gänzliche Antiquirung des Streitwortes οὐσία, zu uniren. Sie entwarfen deshalb auf einem Concil zu Sirmium 357 das zweite Sirmische Symbol, — dessen Abfassung lügenhaft dem in der Verbannung lebenden hundertjährigen Greise Hosius zuschreibend —, worin sie alle Bestimmungen über die οὐσία des Sohnes Gottes als unbiblisch und für Menschen zu hoch gänzlich verwarfen. Allein dies erkünstelte Mittel brachte natürlich den Streit erst recht zum Ausbruche. Die Semiarianer durchschauten die Arianischen Pläne, und erließen gegen dies Sirmische Symbol auf einem Concil zu Ancyra 358 unter Basilius von Ancyra ein für die semiarianische Lehre sehr wichtiges dogmatisch-polemisches Synodalschreiben [1]). Nun sah Constantius zur Beilegung des Streits wieder kein anderes Mittel, als ein allgemeines Concil. Dies fürchtend, weil auf demselben Nicäner und Homöusianer sich leicht gegen sie selbst verbünden konnten, vereinigten sich zuvor Ursacius und seine Arianischen Freunde mit einigen Häuptern der Semiarianer auf einer Versammlung zu Sirmium 359 zur Entwerfung eines dem künftigen Concil vorzulegenden Symbols, des dritten Sirmischen, worin sie den Semiarianern sich möglichst näherten, und dafür von diesen die Entfernung aller Bestimmungen über die οὐσία erhielten. Es ward bestimmt, der Sohn Gottes sei dem Vater ὅμοιος κατὰ πάντα, „nach der Schrift" [2]). Damit nicht zufrieden, glaubten die Arianer, die Arianischen Höflinge insonderheit, die Möglichkeit einer Vereinigung ihrer beiderlei Gegner abschneiden zu müssen, und wußten es beim Kaiser durchzusetzen, daß statt eines allgemeinen Concils sich zwei Concilien versammelten, ein orientalisches zu Seleucia in Isaurien und ein occidentalisches

1) S. Epiphan. haer. 73.

2) Schon jetzt, wie im Grunde bereits seit Beginn des Arianischen Streits, mißbrauchte man also den Namen der Schrift zur Beschönigung oder Versteckung seines willkührlichen Abweichens von schriftgemäßer, auf klarem Schriftgrund folgerecht entwickelter Kirchenlehre.

und allen Geschöpfen ein unendlicher Abstand sei, Christus, wenn auch über die ganze übrige Schöpfung erhaben und nach des Vaters Willen Gott zu nennen, doch dem Vater dem Wesen nach unähnlich sei, ἀνόμοιος κατ' οὐσίαν [1]). Seitdem hießen die eifrigen Arianer (zu denen auch der dermalige Bischof von Cäsarea, Eusebius' Nachfolger, Acacius, gehörte, der jedoch in der letzten Zeit seines Lebens — gest. 366 — sich für das Nicänische Symbol erklärte) auch Anomöer [2]), sowie hingegen die Semiarianer, eine Wesensähnlichkeit zwischen dem Sohne Gottes und dem Vater behauptend, ὁμοιουσιανοί, Homöusianer [3]). An der Spitze der letzteren stand damals besonders der Bischof Basilius (Basileios) von Ancyra, und nächst ihm Georgius von Laodicea.

---

1) Gott, der allein Ursprungslose, der Urheber alles Seyns, sei nothwendig seinem Wesen und seiner Macht nach unendlich erhaben über alles, was durch ihn hervorgebracht worden, also auch über den Sohn Gottes. Zwischen Beiden könne auch nicht von Aehnlichkeit des Wesens die Rede seyn, denn die Begriffe Aehnlichkeit und Unähnlichkeit paßten nur auf Zeitliches; entweder also ἑτεροούσιος oder ὁμοούσιος, ein Drittes gebe es nicht; das ὁμοούσιος aber hebe die μοναρχία auf, und führe zur Annahme zweier Grundprincipien. Die Idee von einer ewigen Zeugung sei vom Platonismus erborgt, und involvire auch ewige Schöpfung. Der Sohn Gottes müsse nothwendig einen Anfang gehabt haben, weil sein Seyn das Resultat eines Willenactes Gottes, also eine Folge der Wirksamkeit Gottes sei, die, weil Gott an sich darüber erhaben, einen Anfang gehabt haben müsse; er sei jedoch hervorgebracht worden noch vor der Zeitschöpfung als Gottes vollkommenstes Werkzeug zur Hervorbringung der übrigen Geschöpfe; u. s. w. — S. über Eunomius' Lehre Epiphan. haer. 76. und besonders des Eunom. eigne Apologie seines Glaubensbekenntnisses in Basilius Opp. ed. Garn. vol. I.; auch Greg. Nyss. Oratt. contra Eunom.

2) Erst diese Anomöer nun stellen den eigentlich positiven Arianismus dar; die Irrthümer, die bei dem Haupte der Secte noch mit kirchlicher Färbung hervortreten, predigten sie nackt und unverhüllt, so, daß zu ihrer gleichsam biblischen Begründung selbst bereits sie Göttliches und Menschliches in der h. Schrift unterschieden: eine Divergenz der Grundsätze zwischen den Partheihäuptern, die übrigens keinesweges blos Einzelnheiten berührte, sondern selbst die ganze Lebensrichtung, indem z. B. Arius Ascet, Eunomius dagegen Gegner der ganzen ascetischen Richtung war.

3) An Consequenz wurden ja allerdings die Homöusianer durch die Anomöer übertroffen, wie ja auch (s. S. 375.) schon Athanasius mit Recht gegen die ersteren bemerkte, daß in dem Verhältnisse zu Gott immer nur von einer Einheit oder Verschiedenheit des Wesens die Rede seyn könne.

Um einen für die Arianer nothwendig verderblichen öffentlichen Ausbruch der Spaltung zwischen den Anomöern und Homöusianern zu verhindern, suchten die beiden im Herzen Arianisch gesinnten schlauen, ränkevollen Hofbischöfe, Ursacius von Singidunum und Valens von Mursa, mit glatter Zunge und betriebsamer Hand die beiden Partheien durch allgemeine Bestimmungen, und am liebsten durch gänzliche Antiquirung des Streitwortes *οὐσία*, zu uniren. Sie entwarfen deshalb auf einem Concil zu Sirmium 357 das zweite Sirmische Symbol, — dessen Abfassung lügenhaft dem in der Verbannung lebenden hundertjährigen Greise Hosius zuschreibend —, worin sie alle Bestimmungen über die *οὐσία* des Sohnes Gottes als unbiblisch und für Menschen zu hoch gänzlich verwarfen. Allein dies erkünstelte Mittel brachte natürlich den Streit erst recht zum Ausbruche. Die Semiarianer durchschaueten die Arianischen Pläne, und erließen gegen dies Sirmische Symbol auf einem Concil zu Ancyra 358 unter Basilius von Ancyra ein für die semiarianische Lehre sehr wichtiges dogmatisch-polemisches Synodalschreiben [1]). Nun sah Constantius zur Beilegung des Streits wieder kein anderes Mittel, als ein allgemeines Concil. Dies fürchtend, weil auf demselben Nicäner und Homöusianer sich leicht gegen sie selbst verbünden konnten, vereinigten sich zuvor Ursacius und seine Arianischen Freunde mit einigen Häuptern der Semiarianer auf einer Versammlung zu Sirmium 359 zur Entwerfung eines dem künftigen Concil vorzulegenden Symbols, des dritten Sirmischen, worin sie den Semiarianern sich möglichst näherten, und dafür von diesen die Entfernung aller Bestimmungen über die *οὐσία* erhielten. Es ward bestimmt, der Sohn Gottes sei dem Vater *ὅμοιος κατὰ πάντα*, „nach der Schrift" [2]). Damit nicht zufrieden, glaubten die Arianer, die Arianischen Höflinge insonderheit, die Möglichkeit einer Vereinigung ihrer beiderlei Gegner abschneiden zu müssen, und wußten es beim Kaiser durchzusetzen, daß statt eines allgemeinen Concils sich zwei Concilien versammelten, ein orientalisches zu Seleucia in Isaurien und ein occidentalisches

1) S. Epiphan. haer. 73.

2) Schon jetzt, wie im Grunde bereits seit Beginn des Arianischen Streits, mißbrauchte man also den Namen der Schrift zur Beschönigung oder Versteckung seines willkührlichen Abweichens von schriftgemäßer, auf klarem Schriftgrund folgerecht entwickelter Kirchenlehre.

zu Ariminum (Rimini) in Italien, 359[1]). Auf beide vertheilten sie nun ihre Leute, um die occidentalischen Nicäner und die im Orient noch stimmführenden Semiarianer zu überlisten. Allein zu Seleucia stellte man ihnen das vierte Antiochenische, zu Ariminum das Nicänische Symbol standhaft entgegen. Sie wußten aber doch durch andere Künste ihren Zweck zu erreichen. Die Synode zu Ariminum hatte mit ihren Beschlüssen und mit der Bitte, der Versammlung nun wieder die Rückkehr zu ihren Gemeinden zu gestatten, Abgeordnete an den Kaiser gesandt. Diesen wußten Ursacius und Valens die kaiserliche Audienz vorzuenthalten, und sie, während die Ariminenser den ganzen Winter hindurch auf Bescheid harrten, durch Umherreisen in Thracien so zu ermüden, daß sich die mit den inneren Verhältnissen der orientalischen Kirche unbekannten Männer endlich zur Annahme eines Glaubenssymbols überreden ließen, welches, dem dritten Sirmischen ganz ähnlich, noch weniger enthielt, als dies, nehmlich, der Sohn Gottes sei dem Vater ähnlich (*ὅμοιος τῷ πατρὶ ὁ υἱὸς, καθὼς κ. τ. λ.*) nach der Schrift. Zur Annahme dieses von ihren Gesandten unterzeichneten Symbols[2]) wußte nun Valens durch Vorstellungen und Drohungen auch die noch gegenwärtigen Bischöfe zu Ariminum selbst zu bewegen. Durch die Vorstellung, daß man jetzt endlich von den Occidentalen die Unterdrückung des Nicänischen Symbols erlangt habe, beredete er darauf auch die Seleucischen Abgeordneten zu jenem Symbol. So war die Union denn kirchlicherseits fertig, und nun verfolgte Constantius mit dem weltlichen Schwert alle, die noch von einer *οὐσία* wieder reden wollten, als Feinde des Kirchenfriedens. Natürlich aber waren strenge Anhänger keiner Parthei mit jenem Symbol zufrieden; die es unterzeichnet hatten, erschienen ihnen als Verräther der Wahrheit, und die Zerrüttung stieg aufs Höchste, als plötzlich mit Constantius' Tode 361 sein und seiner Hofbischöfe jämmerliches Werk in sein Nichts zerfiel.

Der Kaiser Julian gab allen christlichen Partheien gleiche Rechte, und dies entschied den Sieg des Nicänischen Concils;

---

1) S. Athanas. *περὶ τῶν γενομένων ἐν Ἀριμίνῳ τῆς Ἰταλίας καὶ ἐν Σελευκείᾳ τῆς Ἰσαυρίας συνόδων.*

2) Die Ursacianer nannten dasselbe (es war zu Nice in Thracien aufgesetzt worden) in betrügerischer Schlauheit oft schlechthin das Nicenische.

denn die Parthei, die ohnehin das göttliche und menschliche Recht am meisten für sich hatte, hatte davon natürlich den meisten Gewinn. Athanasius, nachdem Georgius von Alexandrien in einem Aufruhr umgekommen, wurde mit Freuden wieder als Bischof aufgenommen, und hielt nun, vereint mit mehreren exilirt gewesenen Bischöfen, 362 eine Synode zu Alexandrien zur Wiederherstellung der kirchlichen Ordnung. Eine über die Bedeutung des Worts *ὑπόστασις* in der Dreieinigkeitslehre unter den Katholikern zur Zeit großer Zerrüttungen entstandene Streitigkeit legte die Synode weise bei, und den nicht wenigen Bischöfen, welche, ohne etwa zum Arianismus überzutreten, aus Unkunde oder Furcht das von den Arianern herrührende letzte Symbol angenommen hatten, bewilligte sie, wenn sie Reue bezeigten [1]), in verständiger Milde Amnestie. Nur Bischof Lucifer von Calaris widersetzte sich dem letzteren Beschlusse [2]), und stiftete deshalb späterhin eine kleine Parthei von Luciferianern, die sich als die allein reine Kirche betrachtete. Mit nicht gleichem Glück suchte Athanasius und die Synode die wichtige Meletianische Spaltung zu Antiochien beizulegen. Die Arianer nehmlich hatten 331 den Bischof Eustathius von Antiochien, einen gelehrten und eifrigen Nicäner, entsetzt [3]);

1) Es wurde von ihnen verlangt, *ἀναθεματίζειν μὲν Ἀρειανὴν αἵρεσιν, ὁμολογεῖν δὲ τὴν παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων ὁμολογηθεῖσαν ἐν Νικαίᾳ πίστιν, ἀναθεματίζειν δὲ καὶ τοὺς λέγοντας κτίσμα εἶναι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ διῃρημένον ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Χριστοῦ* (ep. synod. ad Antiochenos §. 3.).

2) Vgl. seine Schriften de non parcendo in Deum delinquentibus und de non conveniendo cum haereticis.

3) An seine Stelle hatten sie einen Mann von glänzender Beredtsamkeit, den Bischof Eusebius von Emesa (oder Emisa), einen Schüler des Eusebius von Cäsarea und Freund des Eusebius von Nikomedien, (eine Zeitlang Lehrer der Antiochenischen Schule, §. 87. und oben Schlußanm. zu §. 81.), berufen, der aber aus Liebe zum Frieden den Ruf ablehnte (gest. 360). — Seine Schriften, außer einigen dogmatischen und exegetischen Fragmenten — Reden, sind neuerlich edirt worden von J. C. G. Augusti. Elberf. 1829. (p. 95—102. de Euseb. Emis. vita et scriptis), in welche Ausgabe aber die von A. Majus (Scriptor. vett. nova collectio cet. T. I. Rom. 1825.) bekannt gemachten Quaestt. XX evangelicae und ein Theil des Commentarius in Luc. noch nicht, dagegen (nach Thilo) viele Reden mit Unrecht aufgenommen worden sind. (Vgl. J. C. Thilo Ueber die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emisa. Halle. 1832. 8.).

aber auch ferner, selbst nach Eustathius' Tode, pflanzte unter den Anhängern des Nicänischen Concils zu Antiochien eine Parthei von Eustathianern sich fort. Nach mehreren Anderen machten 360 die Arianer den bisherigen Bischof von Sebaste Meletius zum Bischof von Antiochien. Obgleich sie nun in ihm sich geirrt hatten, und ihn deshalb als Gegner des Arianismus bald wieder absetzten, so erkannte ihn doch natürlich auch von den Nicänern zu Antiochien nur ein Theil als Bischof an, indem die Eustathianer die Arianische Einsetzung nicht gelten lassen wollten; und so bildeten sich unter den Nicänern zu Antiochien zwei Partheien, die strengere der Eustathianer und die mildere, lauere der Meletianer. Dieser Spaltung gab, nach Athanasius' bisherigem vergeblichen Bemühen, sie beizulegen, Lucifer selbst noch eine größere Dauer, indem er, wider den Willen seines zugleich mit ihm von der Alexandrinischen Synode abgeordneten Begleiters, des Bischofs Eusebius von Vercelli (gest. 371), den Eustathianern den Presbyter Paulinus zum Bischof ordinirte; und nun theilte sich in dieser Beziehung die ganze Nicänisch gesinnte Kirche in zwei Theile, indem die Occidentalen und Aegyptier den Paulinus, der größte Theil der Orientalen aber, deren Nicänische Gesinnung durch semiarianische Einflüsse an Entschiedenheit und Strenge verloren hatte, den Meletius anerkannten. — Athanasius hatte kaum seine Wirksamkeit zu Alexandrien wieder begonnen, als Julian ihn von neuem exilirte, als schädlichen Ruhestörer, wie der Kaiser öffentlich vorgab, — weil er unter seiner Regierung eine vornehme Heidin getauft habe, wie derselbe mehr privatim sich erklärte. Unter Jovian, 363, konnte er jedoch nach Alexandrien zurückkehren. Jovian (gest. 364) und seine Nachfolger im Occident Valentinian I. (gest. 375), Gratian und Valentinian II. übten bei ihrer Nicänischen Gesinnung doch allgemeine Duldung; aber Valentinian's I. Bruder Valens, welchem ersterer 364 den Orient überlassen, ein eifriger Arianer, wurde in seinem despotisch grausamen Wüthen wider die Gegner des Arianismus nur durch die Zeitverhältnisse und die Standhaftigkeit der rechtgläubigen Bischöfe beschränkt. Auch Athanasius entging nur durch die Flucht 367 einem neuen gebotenen Exil, und erst als er nach 4 Monaten zur Befriedigung des Volks aus seiner Verborgenheit zurückgerufen werden mußte, durfte er noch seine letzten Jahre in Ruhe verleben. Ohne die

Kraft dieses Rüstzeugs Gottes würde die reine Lehre bei weitem nicht so bald den schweren Kampf bestanden haben. Er starb, nach 46jähriger bischöflicher Amtsführung (darunter 20 Jahre flüchtig oder verbannt), 373 (vgl. §. 84. Anf.) [1]).

---

1) Durch die Geschichte seines Lebens an der Abfassung größerer Werke gehindert, hat Athanasius eine bedeutende Menge kleinerer Schriften hinterlassen, die fast alle aus seinen Verhältnissen hervorgingen: theils und vornehmlich Streitschriften (für das Christenthum überhaupt, für den Nicänischen oder sonst orthodoxen Glauben, und zu seiner eignen Vertheidigung), in Abhandlungen, Reden oder Briefen, theils auch historisch-praktische Mittheilungen im Interesse des Mönchsthums (vgl. §. 74.). Außerdem haben wir von ihm auch einige Auslegungen über das A. und N. T. (besonders über die Psalm. und Matth., in Montfaucon coll. nova patrum), die aber nicht alle zuverlässiger Authentie sind. Die wichtigsten seiner Schriften (die hier zu nennenden, mit Ausnahme einer früheren und einer späteren, sämmtlich aus der Periode seiner Flucht von 356 bis 361) sind — außer seinem oben (§. 64.) angeführten sehr frühen apologetischen Werke — seine vier Reden (λόγοι) gegen die Arianer, worin er mit siegender Consequenz und dialektischer Schärfe seinen Lehrbegriff vertheidigt; (die s. g. 5te Rede ist ein Circularschreiben des Athanasius zur Warnung vor den Arianern, an die Bischöfe in Libyen und Aegypten); ferner seine Darstellung der Arianischen Geschichte (historia Arianorum ad monachos, ἐπιστολὴ τοῖς τὸν μονήρη βίον ἀσκοῦσιν), und seine (frühere) Schrift de decretis synodi Nicaenae, zur Abweisung des Einwandes der Gegner von der Unschriftmäßigkeit der Bestimmungen über die οὐσία (sowie die de sententia Dionysii [Alexandrini], um den Arianern die Berufung auf diesen abzuschneiden); außerdem auch s. apologia ad Constantium und apol. contra Arianos de fuga sua, s. Schr. de synodis Arim. et Seleuc. zum Nachweise der Veränderlichkeit und Neuerungssucht der Gegner, s. 4 Briefe an den Bischof Serapion von Thmuis zur Vertheidigung der Homousie auch des H. Geistes, s. 2 (späteren) BB. contra Apollinarium (περὶ τῆς σαρκώσεως Ἰ. Χρ.), u. a. m. Der Verlust seiner Osterprogramme ist sehr zu bedauern; nur ein Fragment daraus, vom biblischen Canon, ist uns geblieben. Dagegen ist die ihm zugeschriebene Σύνοψις τῆς θείας γραφῆς (ebenfalls über den Canon) zweifelhafter Authentie. (Hauptausgabe seiner Opp. ist die Bened.-Ausg. von B. de Montfaucon. Par. 1789—98. 2 Thle in 3 Bden fol., neu edirt von N. A. Giustiniani. Patav. 1777. 4 Voll. f.).

Unser s. g. Athanasianisches Symbolum (vgl. besonders Montfaucon Diatribe, in Ath. Opp. II., übersichtlich m. Symbolik S. 68 f., 2. A. S. 84 ff.) fixirt in Athanasius' Sinn und Weise die von ihm als Frucht seines Lebens für alle Zeit vertheidigte Lehre, die reine Lehre von der Trinität und demnächst noch von der Person Christi in reinen, scharfen, präcisen Formen, und hat deshalb im christlichen Alterthum ein hohes Ansehen, namentlich in der occidentalischen Kirche,

Wie früher der momentane Sieg des Arianismus überhaupt, so wirkten jetzt die immer noch fortdauernden Zerrüttungen der orientalischen Kirche durch den Arianer **Valens** insonderheit selbst mittelbar für den Sieg der Nicänischen Lehre, indem sie die Semiarianer veranlaßten, sich immer schärfer von den Arianern zu sondern und immer inniger mit den Anhängern des Nicänischen Concils gegen ihren nun beiderseitigen Feind zu verbünden. Dazu kam jetzt das einmüthige eifrige Wirken dreier eng verbundenen ausgezeichneten Kirchenlehrer aus Cappadocien für die Ausbreitung der Nicänischen Lehre, die nicht mit Unrecht als dermalige Hauptrepräsentanten christlichen Gedankens, christlichen Wortes und christlicher That erscheinen. Es waren die Bischöfe: **Basilius Magnus** (geb. um 329), nach Vollendung seiner zu Constantinopel, Antiochien und Athen gemachten

---

sich erworben und auch in der neueren Symbolik sich bewahrt. Gegen die Athanasische Abfassung desselben führt man an das Schweigen der Zeitgenossen des Athanasius und der nächsten Schriftsteller, das Nichtvorhandenseyn in den besten Handschriften des Athanasius, das Nichtvorkommen von ὁμοούσιος darin, die anscheinende Rücksichtnahme auf spätere Streitigkeiten, die Lehre vom Ausgehen des H. Geistes von Vater **und Sohn**, den vermuthlich lateinischen Ursprung des Symbols. Man hat vermuthet, dasselbe rühre aus der Augustinischen Schule her, etwa vom Bischof **Vigilius** von Tapsus (dem Verfasser eines Werks de Trinitate, dreier Dialogen adv. Arium, Sabellium et Photinum u. s. w.) in der 2ten Hälfte des 5ten Jahrh. Für **ihn** als Verfasser würde geltend gemacht werden können, daß er in der Blüthezeit der im Symbol thetisch verworfenen Häresieen lebte, auch sonst Streitschriften zur Andeutung ihres Charakters mit verehrten älteren Namen bezeichnete, und daß in seinen Schriften sich dem Symbolum sehr ähnliche Stellen finden. Gleichwohl ist keiner der Gegengründe gegen Athanasius **völlig** entscheidend. Spätere Lehrstreitigkeiten und Lehrbestimmungen insbesondere waren ja doch schon in Athanasius' Zeitalter und wenigstens in Athanasius' scharfem Geiste vollständig vorbereitet; das Symbolum könnte sehr wohl gleich ursprünglich für den Occident bestimmt gewesen und dort abgefaßt worden, und auch die ursprüngliche Bestimmung nicht für schriftlichen, sondern nur für traditionell mündlichen Gebrauch dürfte analog bei diesem, wie bei dem apostolischen Symbol, anzunehmen seyn.

Ueber Athanasius selbst siehe die Biogr. in der Ausg. der Opp. v. Montfauc., ferner Tillemont Mém. T. VIII., auch ein altes, chronologisch genaues Fragment im 3ten Bd. von Montfauc. Observatt. literariae; und von Neueren vorzüglich J. A. **Möhler** Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus. Mainz 1827. 2 Thle. 8.; zum Theil auch **Böhringer** Die Kirche Christi u. ihre Zeugen, Kirchengesch. in Biographieen. Th. I. Abth. 2.

Studien Anachoret, dann Diaconus, Presbyter, bischöflicher Gehülfe und seit 370 Bischof zu Neo-Cäsarea, ein Mann, so eifrig für die Wissenschaft, als für das Mönchsthum, doch am größten in der Kirchenregierung, gest. 379 [1]); dessen Bruder, der tief wissenschaftliche Gregorius, seit 372 Bischof von Nyssa in Cappadocien, gest. nach 394 (vor 403) [2]); und Gregorius von Nazianz, geb. um 330, der Sohn einer trefflichen Mutter Nonna, des Basilius Jugendfreund, durch Neigung und göttliches Walten zwischen der Stille eines beschaulichen Lebens und den Sorgen und Stürmen der Kirchenverwaltung umherbewegt, ohne daß ihn das Eine oder das Andere für immer ganz befriedigt hätte, bis er endlich, stets strenger Ascet, die letzten Jahre seines Lebens in dauernder stiller Ruhe zubrachte, ein in der griechischen Kirche nicht übertroffener Redner, mit dem Beinamen (Anm. 3.) ὁ ϑεολόγος, gest. (vgl. S. 390 f.) 389 oder 390 [3]):

---

1) Basilius M. ist uns bekannt durch seine Homilieen (über Schöpfungsgeschichte, Psalmen, Jesaias) und andere Reden, sein Werk περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, seine 5 BB. gegen den Eunomius (ἀντιῤῥητικὸς τοῦ ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου), seine wichtige Briefsammlung (428 Briefe) und mehrere ascetische Schriften. — Hauptausgaben von Fronto Ducaeus. Par. 1618. 2 Voll. f., und Jul. Garnier (Bened.) Par. 1721. 3 Voll. f. Vgl. auch A. Jahn Animadvv. in S. Bas. M. opera, complem. ed. Garn. Bern. 1843. 8. (Basil. d. Gr. auserles. Homilieen, deutsch von J. G. Krabinger [mit vorangeschickter Vita] Landsh. 1839.) — Ueber B. vgl. J. E. Feisser De vita Basilii Magni. Groning. 1828. 8., und C. R. W. Klose Basilius der Gr., nach seinem Leben und seiner Lehre dargestellt. Stralf. 1835; auch Böhringer a. a. O.

2) Gregor von Nyssa ist uns bekannt durch viele einzelne praktische (Homilieen — besonders die dogmatisch-praktischen περὶ τῆς ἑξαημέρου, über Welt- und Menschenschöpfung, — und Ascetisches) und dogmatische Schriften, vornehmlich seine 12 (nach anderer Zählung 13) BB. κατὰ Εὐνομίου, seine Schrift gegen den Apollinaris (s. bei §. 87.) und sein Lehrbuch des christlichen Glaubens, λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας. — Hauptausgabe von F. Morellius. Par. 1615. 2 Voll. f. mit einer Appendix v. J. Gretser. Par. 1618. fol. Die Benedictiner-Ausg. (Par. 1780. T. I.) wurde durch die franz. Revolution abgebrochen. Der Λόγος κατηχ. besonders ist herausg. worden von J. G. Krabinger. Monach. 1835. 8. — Vgl. in mancher Beziehung Jul. Rupp Gregor's v. Nyssa Leben und Meinungen. Lpz. 1834; auch Böhringer a. a. O.

3) Von Gregor von Nazianz haben wir Predigten und Reden, vornehmlich die 5 λόγοι ϑεολογικοί (daher sein Beiname) zur Vertheidigung

alle drei durch Studium des classischen Alterthums und des Origenes gebildet (Gregor von Nyssa dessen Eigenthümlichkeiten am nächsten; vgl. §. 86. Anfang), und ausgezeichnet wie durch Wissenschaftlichkeit, so durch Besonnenheit im Wirken und Leben, wie durch Eifer für den Sieg der Orthodoxie, so durch den gleichen für wahres praktisches Christenthum. Auf den Verlauf der äußeren Geschichte erhielt Gregor von Nazianz den Haupteinfluß. Früher (371) zum Bischof von Sasima geweiht, und dann Gehülfe seines Vaters im bischöflichen Amte zu Nazianz, wurde er 378, nach K. Valens' Tode, zufolge der Aufforderung einer Synode zu Antiochien Leiter der noch immer von den Arianern aufs äußerste bedrängten rechtgläubigen Gemeinde zu Constantinopel. Von einer kleinen Capelle aus, die nachher zum Andenken an die Auferstehung der reinen Lehre von dort her in eine große Kirche Anastasia verwandelt wurde, wirkte er nun hier durch Wort und That zu immer mehrerer Befestigung und Ausbreitung der Nicänischen Lehre, sowie zugleich zur Dämpfung eines frivolen Geistes bei Behandlung dieser Streitigkeit und für ein lebendiges praktisches Christenthum, und schon im J. 380, nachdem zuvor allenthalben die Kraft der Arianer gebrochen war, fiel das letzte Hauptbollwerk des Arianismus im römischen Reiche. Als in diesem Jahre der neue Kaiser Theodosius der Große, ein Bekenner der Nicänischen Kirchenlehre, siegreich in Constantinopel einzog, räumte der Arianische Bischof Demophilus die Hauptkirche, und Gregor nahm sie ein. Bald berief nun auch zur immerwährenden Befestigung der Nicänischen Lehre oder vielmehr zur äußeren Besiegelung ihres bereits vollständig erkämpften innerlichen Sieges, sowie zur Beilegung jeder Spaltung und zur feierlichen Installirung Gregors, der Kaiser ein neues allgemeines Concil nach Constantinopel (150 Bischöfe), das zweite ökumenische Concil 381.

Hier ward zuvörderst von dem ältesten orientalischen Bischof, Meletius von Antiochien, Gregor als Patriarch von Con-

---

der Lehre von der Gottheit Christi, auch Apologieen über seine amtlichen Mißhelligkeiten, ferner eine wichtige Briefsammlung (245 Briefe) und Gedichte (unter letzteren besonders das carmen de vita sua; vgl. auch S. 323. Anm. 1.). — Hauptausgaben von F. Morellius. Par. 1630. 2 Voll. f. und vom Benedictiner Clemencet, vol. prim. Par. 1778 f. — Vgl. C. Ullmann Gregorius von Nazianz, der Theologe. Darmst. 1825. 8.; auch Böhringer a. a. O.

stantinopel eingeführt und geweiht. Nach Meletius' kurz darauf erfolgtem Tode ging nun Gregor mit dem Concil zunächst an die Beilegung der noch immer fortdauernden Meletianischen Spaltung zu Antiochien, und bei dem hohen Alter des Bischofs der Eustathianer Paulinus hätte die Meletianische Parthei durch einstweiligen Aufschub einer neuen Bischofswahl trefflich dazu wirken können. Allein die gute Absicht Gregor's stieß bei einem Theil der Bischöfe auf unüberwindliche Hindernisse. Schon dies machte ihn verdrossen. Als später ankommende occidentalische antimeletianische Bischöfe selbst gegen die Gültigkeit oder doch Kirchlichkeit seiner eignen Patriarchen-Wahl und -Ordination manche Einwendungen machten, legte er freiwillig in einer merkwürdigen Abschiedsrede (Gregor. Naz. orat. 42.) sein Patriarchat nieder [1]. — Nun erhielt auf die dogmatischen Verhandlungen des Concils Gregor von Nyssa die bedeutendste Einwirkung. Das neue Glaubenssymbol war nur das mit einigen wenigen Modificationen wiederholte Nicänische [2], blos mit Einem wichtigen Zusatze in Bezug auf die Lehre vom Heiligen Geiste. Gegen die Arianische Lehre nehmlich, die den Heiligen Geist geradezu als das erste der vom Vater durch den Sohn hervorgebrachten Geschöpfe betrachtete [3], und gegen die semiarianische, welche wenigstens die Ausdehnung des ὁμοούσιον auf den Heiligen Geist eben so entschieden, als auf den Sohn, bestritt, hatten Nicänische Kirchenlehrer, namentlich Athanasius (in seinen Briefen an den Bischof Serapion von Thmuis), schon früher es bestimmt hervorgehoben, daß es ein Widerspruch sei, etwas dem göttlichen Wesen Fremdartiges in die Trias aufzunehmen, daß die Quelle aller Heiligung nicht gleicher geschaffener

1) Nach kurzer ländlicher Ruhe übernahm er sodann wiederum auf dringende Aufforderung die Geschäfte des bischöflichen Amtes zu Nazianz, bis endlich 383 die dortige Gemeinde an seinem Anverwandten Eulalius einen eignen Bischof erhielt, und er nun in stiller Contemplation und (besonders dichterischer) Thätigkeit sein Leben beschließen konnte. — Die Meletianische Spaltung zu Antiochien aber bestand noch bis in den Anfang des 5ten Jahrh., wo endlich der ursprünglich Meletianische Bischof Flavianus allgemeine Anerkennung gewann.

2) Der Sohn sei ὁμοούσιος τῷ πατρί, vom Vater gezeugt vor aller Zeit. Das ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός (§. 83.) fehlte hiebei, weil man jetzt dieses leicht mißverstandenen Zusatzes nicht mehr zu bedürfen sich bewußt war.

3) So auch Eunomius apol. c. 25.

Natur mit den durch sie geheiligten Wesen seyn, und daß durch den Heiligen Geist, nur wenn er Gott selbst wäre, Gemeinschaft mit Gott erlangt werden könne [1]); und als Semiarianer aufgetreten waren — nach einem von den Arianern 360 abgesetzten und bald darauf gestorbenen semiarianischen Bischof von Constantinopel, Macedonius, Macedonianer, auch (von Athanasius seit 362) Πνευματομάχοι genannt, — welche zwar die Nicänische Lehre vom Sohne Gottes anzunehmen bereit waren, gegen das ὁμοούσιον des Heiligen Geistes aber durchaus sich sträubten, hatte schon das Concil zu Alexandrien 362 und später ein illyrisches 375 ihre Lehre verworfen, und im Gegensatz auch besonders gegen sie hatte vorzüglich eifrig das ὁμοούσιον des Heiligen Geistes Didymus von Alexandrien, einer der wackersten Streiter für die Nicänische Kirchenlehre, von etwa 340 bis 395, wo er starb, Lehrer an der Alexandrinischen Schule (vgl. §. 59, 1.), in seinem Werke de Spiritu S. und im 2ten Buche de Trinitate vertheidigt [2]). Gegen diese

1) Auch Hilarius Pictav. de trin. II, 29. hatte, weil der H. Geist die Tiefen der Gottheit erforsche, bestimmt seine Creatürlichkeit geleugnet.

2) Von den vielen theils dogmatischen, theils exegetischen Schriften des gelehrten Didymus Cäcus (er war von früher Jugend an blind), eines eifrigen und (bis zur Vertheidigung der Apokatastasis und anderer Origenistischen Meinungen, doch aber auch — eine Frucht der Lehrkämpfe seines Jahrhunderts — mit entschiedener kirchlich = orthodoxer Eigenthümlichkeit seiner Zeit) treuen Verehrers des Origenes, sind uns erhalten: seine Enarrationes in epistolas VII canonicas — oder catholicas —, (lateinisch, deren Uebersetzung Cassiodorus durch Epiphanius Scholast. besorgt, und deren Urtext neuerlich Lücke zum Theil wieder hergestellt hat; vgl. G. C. F. Lücke Quaestiones ac vindiciae Didymianae. Gott. 1829. 2 P. 4.), seine 3 BB. de Spiritu S., (in der lat. Uebersetzung und unter den Werken des Hieronymus), s. lib. adv. Manichaeos (in Canisii Lectt. antiqu. ed. Basnag. I. p. 204 sqq.), und hauptsächlich seine (lange für verloren gehaltenen und erst von J. A. Mingarelli aufgefundenen und Bonon. 1769. fol. edirten) libb. III de Trinitate, in welchen er im 1sten B. dogmatisch und exegetisch die Lehre vom Sohne Gottes, im 2ten die vom H. Geiste, im 3ten in exegetischer, und zwar hier von allem Allegorisiren durchaus freier exegetischer Polemik gegen die Häretiker) die Nicänische Lehre gründlich vertheidigt. Nicht auf uns gekommen sind seine Commentarien über die meisten bibl. BB. und die über Orig. de princip., s. 2 BB. über die Dogmen und gegen die Arianer xc. — Ueber das Leben des Didymus vgl. meine Comm. de schola Alex. P. I. p. 92 sqq., und über seine Kritik, Hermeneutik, Dogmatik und Ethik P. II. p. 29 sqq. 83 sqq. 332 sqq. 443 sqq.

Macedonianer nun [1]) wurde jetzt in dem Nicäno-Constantinopolitanischen Symbol ausdrücklich bestimmt, daß dem Heiligen Geiste (— πνεῦμα ἅγιον — τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, ein für die spätere Geschichte der Lehre vom Heiligen Geiste — vgl. §. 124. — beziehungsweise sehr wichtiger Zusatz) dieselbe Anbetung, wie Gott dem Vater und dem Sohne gebühre (τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον). — So war denn durch das zweite ökumenische Concil der Sieg der Nicänischen Lehre, der ja von Anfang an auch nur in einem Theile des Orients zweifelhaft gewesen, völlig entschieden und firirt. — [2])

Im Abendlande war überhaupt nur Ein einflußreicher und heftiger theologischer Gegner der Nicänischen Lehre aufgetreten, — obwohl auch er nicht entschiedener Arianer war, sondern sich zum Semiarianismus hinneigte —, der Bischof Aurentius von Mailand (gest. 374), der besonders an dem nachmaligen Bischof von Brixia Philastrius (Verfasser eines Buchs de haeresibus, gest. 390) einen eifrigen Widerpart gehabt hatte. Aurentius' Nachfolger, ein Mann vornehmen römischen Geschlechts, der bisherige hochgeachtete Consularis über Ligurien und Aemilien zu Mailand, Ambrosius, (welcher, zur Beilegung der jetzt natürlich bei der neuen Bischofswahl entstandenen Streitigkeiten in der Kirche erschienen, durch eine plötzlich ertönende Stimme, wie die eines Kindes, die schnell sich verallgemeinerte, noch als Katechumen selbst zum Bischof ausgerufen worden war), zeichnete sich als Bischof (gest. 397) wie in Erfüllung aller seiner Pflichten und in seiner ganzen umfassenden praktischen und kirchlichen Thätigkeit durch Kraft und Energie (vgl. §. 69. Schlußanm., §. 75., u. §. 77. S. 350. Anm. 2.), so insbesondere

1) Vgl. über sie auch Epiphan. haer. 74.

2) Auf dem Concil zu Constantinopel war auch ein Mann gegenwärtig, der früher sich dem Semiarianismus zugeneigt, nachher aber das Nicänische Symbol angenommen hatte, mehrere Male wegen Zwiespalts mit seinem Arianischen Metropoliten Acacius von Cäsarea über Amtsrechte von diesem abgesetzt, und auch vom K. Valens vertrieben worden war, zu Constantinopel aber volle Ehre erhielt: Bischof Cyrillus von Jerusalem (seit 351 Bischof, gest. 386). Wir haben von ihm XVIII Catecheses φωτιζομένων (ad Competentes — vgl. §. 79. —; schon etwa aus dem J. 347) und V Catecheses mystagogicae (an Neugetaufte), herausgegeben von Th. Milles. Oxon. 1703. fol. und A. A. Touttée. Par. 1720. fol.

durch die unerschütterliche Festigkeit aus (Ambros. epp. 20—22.), welche den Arianischen Bestrebungen der Kaiserin Justina bei der Minderjährigkeit ihres Sohnes Valentinian II. (375 ff.) einen unüberwindlichen Widerstand bot. Er erklärte offen, daß es dem Kaiser nicht zukomme, über Lehrpunkte zu entscheiden, und als der Hof Räumung von Kirchen zu Arianischem Gebrauch von ihm forderte, denn der Kaiser sei Herr der Kirchen, wie des Landes, erwiederte er, unvermögend, mit reinem Gewissen die Auslieferung einer Kirche in Arianische Hände zu seiner eignen That zu machen, er dürfe nicht ausliefern, was Gott ihm anvertrauet, und blieb bei allen kaiserlichen Drohungen diesem Grundsatze treu, mit der Gemeinde in der Kirche Lieder und Psalmen singend, sonst aber keine Hand zum Widerstande regend, auch als kaiserliche Truppen die Kirche umringten, bis, da man das Unrecht doch bis zu offenbarer Waffengewalt zu steigern sich scheuete, die bischöfliche Treue die kaiserliche Untreue ermüdete [1]).

---

1) Von den zahlreichen Schriften des Ambrosius sind die wichtigsten seine dogmatischen Werke zur Vertheidigung der Kirchenlehre von der Gottheit Christi und des Heiligen Geistes, namentlich de fide libb. V und de Spiritu Sancto libb. III, dann auch s. Rede de incarnationis dominicae sacramento (gegen Arianer und Apollinaristen), und s. Schr. de mysteriis s. de initiandis (worin er besonders die Sacramente behandelt) und de fide resurrectionis; ferner seine libb. III de officiis (vornehmlich über die Pflichten der Kirchendiener und Lehrer), seine 92 Briefe (vgl. S. 299 f.), und seine Predigten und praktischen Bearbeitungen der heil. Schrift (— z. B. Hexaëmeron libb. VI u. v. a. über das A. T., expositio ev. sec. Lucam. [libb. X] u. s. w. über das N. T. —), in welchen letzteren übrigens (sowie zum Theil überhaupt in seinen Schriften) er einflußreicher auf die lateinische Literatur durch Nachfolge griechischer Muster, des Philo und dann Origenes besonders, als selbstschöpferisch sich zeigt. (Der wichtige Commentar in XIII epp. Pauli aber rührt nicht von Ambrosius her, sondern wahrscheinlich von seinem etwas älteren Zeitgenossen, dem Diac. Hilarius von Rom, und wird daher als Comm. des Ambrosiaster angeführt). Außerdem haben wir auch von Ambrosius 12 Hymnen (vgl. §. 76.; — auch der einfach herrliche s. g. Ambrosianische Lobgesang, Te Deum laudamus, wird ihm zugeschrieben [Tentzel De hymno Te Deum cet. Viteb. 1688.]), eine Schr. de poenitentia (gegen Novatianismus) und mehrere für das Mönchsthum. Die libb. VI de sacramentis sind zweifelhafter Authentie. — Hauptausgabe die der Benedictiner (Jac. du Friche und Nic. le Nourry). Par. 1686. 90. 2 Voll. fol. (Neueste Ausgg. des Ambr.: A. B. Caillau et M. N. S. Guillon Collectio

Nach dem J. 381 bestanden nun im römischen Reiche nur etwa noch ein halbes Jahrhundert die Arianer als eine abgesonderte unterdrückte Parthei; länger aber pflanzte sich unter manchen rohen Völkern, die von Arianischen Lehrern das Christenthum empfangen hatten, unter den Vandalen, seit 429 und besonders 431 den grausamen, blutigen Verfolgern der Rechtgläubigen in Nordafrika [1]), bis zu der gerade durch ein solches Verfahren vorbereiteten Zerstörung ihres Reichs unter Kaiser Justinian 534, unter den Ostgothen in Oberitalien bis zum Ende ihrer Herrschaft 553, unter den Westgothen (vgl. §. 68, 1.) bis 589, unter den Longobarden (vgl. §. 103.) selbst bis in die Mitte des 7ten Jahrh., Arianisches Kirchenthum fort. Innerhalb christlicher Cultur aber war dieser Irrthum bereits mit dem Concil zu Constantinopel überwunden. Die reine Lehre über den Sohn Gottes und über die Dreieinigkeit, in langem und schwerem äußeren und inneren Kampfe allen indifferenzirenden Tendenzen enthoben, bestimmt und fixirt, hatte die Stadien ihrer Entwicklung durchlaufen und das Ziel der wesentlichen Vollendung erreicht.

Auch fern von dem eigentlichen Kampfplatze hatte ein ausgezeichneter Lehrer unter jenes Anathema der allgemeinen Kirche sein Siegel gesetzt. In dem Zeitraume des Arianischen Streits nehmlich lebte noch, außer den erwähnten, am Kampfe betheiligten, Kirchenlehrern, unberührt von demselben, doch so, daß auch er die Eunomianer widerlegte, Ephräm (Syrus), Diaconus zu Edessa (Osrhoë), durch Uebertragung griechischer Wissenschaft der Lehrer der syrischen Kirche (propheta Syrorum), gest. 378, von dem wir Homilieen, ascetische Schriften, Hymnen [2]), und vorzüglich Commentare über das A.

sel. eccl. patrum. [Par., seit 1829. 148 Bde.] T. LIV—LXII.; und Gersdorf Bibl. patr. eccl. lat. sel. Vol. VIII. IX. [Ambr. P. I: de officiis. P. II. Hexaëmer.] Lips. 1839. 40.). — Ueber Ambr. s. die Lebensbeschr. von seinem Zeitgenossen und Freunde Paulinus (in den Opp.); vgl. auch G. Hermant vie de St. Ambrose. Par. 1678. 4. und F. Böhringer Die Kirche Christi und ihre Zeugen. Bd. I. Abth. 3. (Zür. 1845.) zu Anfang.

1) S. des gleichzeitigen Bischofs von Vita in Numidien, Victor Vitensis, Historia persecutionis Africanae sub Genserico et Hunnerico Vandalorum regibus (vom J. 487). (Vgl. Th. Ruinarti Hist. persecutionis Vandalicae. Par. 1694. Ven. 1732. 4.; auch unten §. 91. gegen die Mitte).

2) Darunter auch merkwürdige dogmatische und antihäretische Poësieen (gegen die Marcioniten, Bardesanes, Manes ꝛc.). — Schöne Proben dieser einzig in ihrer Art dastehenden Hymnen-Poësie in A. Hahn Chrestomathia syriaca. Lips. 1825. 8.

T. haben, sowie auch neuerlich aufgefundene über die Paulinischen Briefe [1]).

Zweite Abtheilung.

Origenistische und damit zusammenhängende Streitigkeiten.

§. 86.

Wenn in dem Arianischen Kampfe es sich mehr um einzelne, freilich hochwichtige, Lehrbestimmungen gehandelt hatte, so folgte auf ihn ein anderer, in dem es ganze Richtungen galt, der zwiefache, wenn man will dreifache, Origenistische Streit.

Mehrere der ausgezeichnetsten Kirchenlehrer im 4ten Jahrh. (vgl. S. 366.), ein Athanasius, Eusebius von Cäsarea, Basilius M., Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, u. A., ohne Anhänger des Origenistischen Systems zu seyn [2]), verdankten doch vornehmlich dem Studium der Schriften des Origenes ihre theologische Bildung. Daneben schieden fast alle übrigen, die von Origenes wußten, sich in zwei Classen, einestheils enthusiastische Verehrer seiner Person und aller seiner

---

1) Opp. graec. et syr. ed. S. E. Assemanus. Rom. 1732—46. 6 Voll. fol. — Außerdem ist Ephräms Auslegung der Paulinischen Briefe neuerlich in Armenien in einer armenischen Uebersetzung aus dem 5ten Jahrh. aufgefunden, und armenisch und lateinisch nach einer Handschrift vom J. 999 (auf der Mechitaristen-Bibliothek zu S. Lazaro) als: S. P. Ephraemi Syri Commentarr. in epp. S. Pauli ap., stud. et labore P. J. Bapt. Aucher. Venet. 1833. 8. edirt worden. — Zwei „Sermones Ephr. de s. coena, fidei Lutheranae testes ac vindices", in J. P. Kohl Introd. in hist. et rem lit. Slav. Alton. 1729. 8., und seine Vitae principum Constantinop. in Jamben aus einem vatic. Cod. in Ephraemius ex recogn. J. Bekkeri. Bonn. 1840. 8. — Ueber Ephr. vgl. C. a Lengerke Comm. crit. de Ephr. Syro s. s. interprete. Hal. 1828. 4. und De Ephraemi arte hermeneutica lib. Regiom. 1831. 8.; auch F. G. Uhlemann Ephräms des Syrers Ansichten von dem Paradiese und dem Fall der ersten Menschen, in Illgen Zeitschr. für die histor. Theol. (Lpz. 1832.) I, 1. S. 127—318.

2) Indeß war allerdings Gregor v. Nyssa ein eifriger Vertheidiger der Apokatastasis, die selbst einem Gregor v. Nazianz zusagte. In noch mehreren Punkten stand Eusebius, der ja auch den Ruf reiner Rechtgläubigkeit nicht hat, dem Origenes sehr nahe. — Was den Didymus betrifft (s. oben S. 392. Anm. 2.), der hier auch angeführt werden könnte, so war er ebenso entschiedener Anhänger, als Nichtanhänger des Systems seines verehrten Origenes.

Lehren, anderentheils heftig polemische Gegner der letzteren und der spiritualistischen Richtung überhaupt. In diese zwei Classen theilten sich auch besonders die Mönche, die ägyptischen namentlich, von denen die einen, nach dem Vorgange älterer Kirchenlehrer (Tertullians insonderheit[1])) entschiedene Freunde gewisser anthropomorphitischen Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen[2]), den Origenes verabscheueten, die anderen, die nitrischen namentlich, entschiedene Freunde eines spiritualistischen Mysticismus und Feinde jedes Anthropomorphismus, den Origenes — eben als Vorfechter spiritualisirender Satzungen — über alle übrigen Kirchenlehrer erhoben. Aus der Schule der ersteren ging der Palästinenser Epiphanius hervor (aus Besanduke, der Sohn eines jüdischen Landmannes, als 16jähriger Jüngling getauft), seit 367 Bischof von Constantia (*Κωνσταντεία*, ehemals Salamis) auf Cypern (gest. 403), ein rechtgläubiger frommer Mann, aber bei all seiner Gelehrsamkeit von etwas beschränkter Geistesbildung, und ein gar eifriger Polemiker[3]). Dagegen verehrte ursprünglich den Origenes aufrichtig der Presbyter Sophronius Eusebius Hieronymus, aus Stridon an der Grenze von Dalmatien und Pannonien, (Hieronymus

---

1) Indem er sagt (de carne Christi c. 11.): „(Omne quod est) habeat necesse est aliquid, per quod est. Si aliquid, per quod est, hoc erit corpus ejus ..; nihil est incorporale, nisi quod non est:" konnte er auch sagen (adv. Praxeam c. 7.): „Quis enim negavit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est?"

2) Auch die göttliche Offenbarung läßt ja in dem Menschen, und zwar ohne dessen geistiges Wesen spirituell zu verflüchtigen, vielmehr es durch eine verklärte Leiblichkeit ewig bestimmend, das Ebenbild Gottes, erkennen: eine Idee, die nun aber freilich jene Mönche größtentheils nur mit einem ungebildeten Verstande roh auffaßten.

3) Sein Hauptwerk, aus dem Epiph. selbst auch einen Auszug (*ἀνακεφαλαίωσις*) gegeben hat, ist sein *Πανάριον*, ein Magazin gegen alle (80) Häresieen mit einem, freilich mannichfach verworrenen, Reichthum historischer Kenntnisse, welches Werk mit einer „Darlegung des kathol. Glaubens" schließt. Außerdem haben wir von ihm die für die biblische Literatur wichtige Schrift *περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν* (de mensuris et ponderibus) und den *Ἀγκυρωτός* s. sermo de fide, auch noch einige andere Reden und kleine Schriften exegetischen, historischen und erbaulichen Inhalts. — Opp. ed. Dion. Petavius. Par. 1622. (Col. 1682.) 2 Voll. fol. — Ueber ihn selbst vgl. Hieron. catal. c. 114.; Socrat. h. e. VI, 10. 12.; Sozomen. h. e. VI, 32.; VII, 27.; VIII, 14. 15.; auch die alten Vitae Epiphanii, in s. Opp.

Stridonensis[1]), geb. [nach Prosper Chron.] 331 oder [nach Conjectur aus Angaben des Hieronymus selbst] 342, frühzeitig zu Rom christlich und wissenschaftlich gebildet, obwohl erst um 360 daselbst getauft, sodann theils auf Reisen in Gallien, Italien und dem Orient im Umgange und Unterricht ausgezeichneter Freunde und Lehrer [später in schon vorgerücktem Alter insbesondere auch Schüler des Gregor von Nazianz in Constantinopel und Hörer des noch eifrigeren Verehrers des Origenes, Didymus in Alexandrien], theils syrischer Mönch und Einsiedler, in den Jahren 382—385 sowohl literarisch, als auch mönchisch zu Rom wirksam, und endlich seit 386 bis zu seinem Tode 419 oder 420 Vorsteher einer eignen Mönchsgesellschaft in Bethlehem)[2]),

---

1) Zu unterscheiden von einem ziemlich gleichzeitigen, aber zugleich ziemlich unbekannten, griechischen Hieronymus, dessen bereits oben S. 358. näher gedacht worden ist.

2) Was das Genauere über Hieronymus' äußeren Bildungs- und Lebensgang betrifft, so war er schon als Knabe der literarischen Bildung wegen von Stridon nach Rom geschickt worden, wo er den Donatus zum Lehrer erhielt. Auf sein kindliches Gemüth machte (nach s. Comm. in Ezech. c. 40.) in Rom einen tiefen Eindruck der Anblick der vielen Gräber der Märtyrer, und eine Sonntagsfreude war sein Umherwandeln in den Katakomben. Doch empfing er erst später (eben um 360) die Taufe. Als Jüngling begab er sich nach Gallien und dann nach Aquileja, wo er die Freundschaft mit Rufinus schloß (Hieron. epist. 3.). Durch gewisse uns unbekannte Stürme aus dieser seiner Ruhe aufgescheucht (epist. 3. 6.), trat er dann eine Reise an durch Thrazien, Pontus, Bithynien, Galatien, Cappadocien, deren Hauptziel aber das heilige Jerusalem war. Doch für jetzt an der Erreichung dieses Ziels gehindert, begab er sich nach Antiochien und einer Mönchseinöde in der Umgegend, im Kampfe mit inneren Feinden, zugleich aber durch eifriges Studium, zuerst heidnischer Autoren, dann der Bibel, und durch Umgang mit Gelehrten, dem Apollinaris v. Laodicea namentlich, sich fördernd. Seinen inneren Kämpfen entfloh er 374 in die syrische Einöde Chalcis, wo er unter Anderem von einem bekehrten Juden das Hebräische erlernte und das Evangelium der Hebräer übersetzte, auch seinen ersten jugendlichen alttestamentlichen Commentar zu Obadja, so wie eine Biographie des Paulus von Theben fürs Abendland verfaßte, aber auch bei dem Meletianischen Streit in Antiochien heftig betheiligt ward, was ihn zu einer ersten Correspondenz mit dem Bischof Damasus von Rom veranlaßte. Um des Streits willen 378 sich ganz nach Antiochien ziehend, ward er hier vom Bischof Paulinus zum Presbyter ordinirt, wofür er gleich seinen Dank durch seine Bekämpfung der Parthei des Lucifer aussprach. Gegen 380 suchte er aus Lernbegierde den Gregor von Nazianz in Constantinopel auf, durch

der bedeutendste Exeget seiner Zeit und der gelehrteste unter den damaligen abendländischen Theologen, dem die biblische Literatur aber noch weit mehr zu verdanken haben würde, als sie ihm schon verdankt, hätte er mit seiner umfassenden philologischen und historischen Gelehrsamkeit den tiefen Geist eines Augustinus verbunden, und durch seine ascetische Richtung und herbe, heftige Gemüthsweise nicht die Schärfe seines geistlichen Auges sich theilweise abstumpfen lassen [1]). Ein noch eifrigerer Verehrer des

---

den er nun zum Studium des Origenes kam, während er zugleich viele griechische Schriften durch lateinische Versionen dem Occident zugänglich machte. Die Zeitverhältnisse brachten ihn einige Jahre darauf zu Constantinopel in Verbindung mit dem alten Bischof Epiphanius aus Cypern, mit dem er 382 nach Rom reisete. Bischof Damasus von Rom (Bischof von 366 bis 384) machte ihn zu seinem Secretär. In dessen Auftrag berichtigte er bald darauf die neutestamentliche alte lateinische Version (s. die folgende Anm.), zuerst die Evangelien, worauf er später auch der alttestamentlichen seine Arbeit widmete, obgleich beides ihm vielfache Kämpfe zuzog. Ueberhaupt wirkte er zu Rom überaus eifrig wie für Erregung eines gründlichen Schriftstudiums, so zugleich auch eines ernster geistlichen Sinnes, besonders in vornehmen Familien, der nun freilich unter seiner Führung eine vorwaltend ascetisch mönchische Richtung nahm. Der strafende Ernst des Hieronymus in diesem Bezug, namentlich auch gegen vornehme Römische Jungfrauen, erweckte ihm aber viele Feinde, deren Umtriebe, besonders nach Damasus' Tode 384, ihn 385 das seinen mönchischen Bestrebungen zu abholde Rom zu verlassen bewogen. Er wollte nun sein Leben in Palästina in heiligen Erinnerungen und Studien still vollbringen, machte aber zuvor eine größere Reise durch Palästina nach Aegypten, woselbst er den Didymus zu Alexandrien kennen und verehren lernte. Seit 386 endlich bis zu seinem Tode 419 oder 420 nahm Hieronymus seinen dauernden Sitz zu Bethlehem, wo er nun neben seinen steten Studien und literarischen Arbeiten, besonders in biblischen Commentaren und dann der neuen lateinischen Version des Alten Testaments, und seinen vielfachen polemischen Lebens- und Schrift-Beziehungen, eben auch besonders in die Origenistischen Kämpfe verwickelt ward, zuletzt noch ernst bedroht durch die Stürme der Völkerwanderung, denen, als sie für ihn am heftigsten wurden, ein seliger Tod ihn enthob. (Vgl. die folg. Anm.).

1) Hieronymus — wenn wir seine literarischen Hauptverdienste und uns übrigen Hauptwerke überblicken wollen — verbesserte, durch Damasus von Rom (vgl. die vorige Anm.) veranlaßt, um 383 die theils an sich nicht fehlerfreie, theils allmählig sehr verfälschte alte lateinische Bibelübersetzung (die Itala, unter den frühzeitig entstandenen lat. Bibelversionen bis dahin die beste; vgl. Augustin. de doctr. christ II, 11. 15.), — dabei den Psalter doppelt, zuerst ohne kritische Methode, psalterium Romanum, dann kritisch, ps. Gallicanum —, und ar-

Origenes und Beförderer seines Studiums, als **Hieronymus**, der den Origenes bei seinen exegetischen Arbeiten zwar benutzt, auch manche Homilieen desselben übersetzt hatte, aber immer fern davon gewesen war, da ohnehin speculatives Interesse und ein systematischer Geist ihm abging, das ganze Origenistische System in sich aufzunehmen, war dessen Jugendfreund, der Presbyter **Rufinus Toránius** (Tyrannius) aus Concordia bei Aquileja (auch ein gewesener Zuhörer des Didymus, gest. 410)[1]). **Rufinus** hielt seit 378 auf dem Oelberge bei Jerusalem als Ascet sich auf, in inniger Gemeinschaft mit dem Bischof **Johannes** von Jerusalem (Bischof von 386—417), einem gleichen Verehrer des Origenes, und beide lebten mit dem benachbarten Hieronymus in traulichem Verhältnisse. Dies aber wurde durch einige nach Palästina gekommene Abendländer gestört, die durch heftigen Angriff auf die Rechtgläubigkeit des Origenes den Hieronymus für den Ruf **seiner** Orthodoxie im Abendlande besorgt machten. Im J. 394 kam darauf, von jenen

---

beitete sodann auch von 385 bis 405 eine neue lateinische Uebersetzung des A. T. nach dem Hebräischen aus. (Diese neue Hieronymianische Uebersetzung des A. T. und jene verbesserte des N. T. bilden die seit Gregor dem Großen ihren Namen mit der That führende und später vom Tridentiner Concil zum authentischen Texte erhobene lateinische **Vulgata**.) Außerdem haben wir von Hieron. Commentare über einen großen Theil des A. T., vornehmlich die Propheten, über den Matthäus und über die Briefe an die Galater, Ephesier, an Tit. und Philem., ferner eine interpretatio nominum hebraicorum, mehrere polemische Schriften (adv. Pelagianos, Luciferianos, Helvidium, Vigilantium, Jovinianum, cet.; vgl. S. 401. Anm. 1.), einige Lebensbeschreibungen berühmter Mönche, den Catalogus scriptorum ecclesiasticor. (lib. de viris illustribus, vom J. 392, Nachrichten über alle kirchlichen Schriftsteller bis auf Hieronymus selbst), und eine Briefsammlung. — Opp. ed. Jo. Martianay (et Pouget). Par. 1693 sqq. 5 Voll. fol. (Benedictt.-Ausg.), und Dom. Vallarsi. Veron. 1734 sqq. 11 Voll. fol. (ed. 2. 1766 sqq. 11 Voll. 4.). — **Ueber** ihn s. seine Briefe, und vgl. Tillemont T. XII, Acta Sanctorum mens. Sept. T. VIII, auch Engelstoft Hieronymus cet. Havn. 1797.

1) Wir haben von Rufinus vornehmlich Uebersetzungen griechischer Schriften (der Euseb. K. G. u. s. w. u. s. w.), und außerdem einige Commentare über das A. T., eine Expositio symboli apost. und Hist. eccl. libb. II. — Opp. ed. D. Vallarsi. Rom. 1745. 4. — Ueber ihn selbst und seine Schrr. vgl. Mar. de **Rubeis** Monumenta eccl. Aquilejensis. Argent. 1740. fol. p. 80 sqq. und Deff. de Tyr. Rufino. Ven. 1754. 4.

Occidentalen gerufen, auch Epiphanius nach Jerusalem, und forderte eifernd die Verdammung des Origenes. Dabei entzweiete er sich mit Johannes, und ordinirte nun den Bethlehemitischen Mönchen, sie vor der Kirchengemeinschaft mit Jerusalem warnend, den Bruder des Hieronymus zum Presbyter. Hieronymus selbst opferte jetzt seinen Lehrer Origenes dem Rufe der eignen Orthodoxie auf. So entstand zwischen Johannes und Rufinus einer- und Hieronymus und Epiphanius andererseits ein heftiger Streit, den endlich nur mit Mühe der Bischof Theophilus von Alexandrien, und zwar ohne ihn zu schlichten, 397 beilegte. Nach seiner Rückkehr ins Abendland (nach Rom und bald als Presbyter nach Aquileja) aber, noch 397, gab Rufin, ohne Absicht zwar, doch nicht ohne Schuld, zum neuen Ausbruch Veranlassung. Um den Ruhm des Origenes in der lateinischen Kirche zu verbreiten, übersetzte er ganz ohne triftigen Grund die bedenklichen und gefährlichen BB. des Origenes περὶ ἀρχῶν ins Lateinische; dabei schmolz er, um die Rechtgläubigkeit desselben zu retten, manche Origenistische Irrlehre, als sei dieselbe erst der Zusatz eines späteren Häretikers, um, ließ aber auch manche anstößige Stelle, als billige er sie selbst, unverändert, und berief sich bei dem Allen auf das Beispiel eines anderen Verehrers des Origenes. Freunde des Hieronymus verkannten die Anspielung nicht, und forderten diesen zu seiner Rechtfertigung gegen die angeschuldigte Theilnahme an Origenistischer Ketzerei auf. Hieronymus gab nun zuvörderst, über Origenes noch mit Mäßigung urtheilend, jenes Buch des Origenes zur Nachweisung der Rufinischen Untreue in wörtlicher Uebersetzung heraus; sodann aber folgte eine Reihe von Streitschriften zwischen ihm und Rufinus, in welchen beide immer größerer Heftigkeit sich überließen [1]). Auch der Bischof Anastasius von Rom (398—402) citirte, den Origenes verdammend, den Rufinus vor seinen Richterstuhl. — Doch hatte dieser Origenistische Kampf keine bedeutenderen und allgemeineren Folgen.

Eine größere Bedeutung erhielt erst der Origenistische Streit, welcher, von einer anderen Seite her ausgehend, mit

1) Ihre wichtigsten Streitschriften sind Hieron. ad Pammachium et Oceanum de errorib. Orig., Rufin. apologia (s. invectiv. in Hier.) libb. II, Hieron. apol. adv. Ruf. libb. II und (auf Rufins verlorne Antwort) Hieron. responsio s. apologia libb. III.

jenem zusammenfließ. Die anthropomorphitischen und Origenistisch mystischen Mönche in Aegypten lagen mit einander in Kampf. Der Patriarch Theophilus von Alexandrien (385—412), ein herrschsüchtiger und ränkevoller Mann, war immer den letzteren geneigt gewesen, und hatte in dem libellus paschalis (s. §. 78.) von 399 selbst so offen die anthropomorphitischen Vorstellungen bekämpft, daß er nur mit Mühe, durch eine Zweideutigkeit, die empörte Schaar nach Alexandrien geeilter Anthropomorphiten zufrieden stellen konnte. Schon dieser Umstand aber, also Furcht, fing an ihn umzustimmen, und dazu gesellte sich nun noch persönlicher Haß gegen einige jener Origenisten. An ihrer Spitze standen damals vier Brüder, die sogenannten langen Brüder, ἀδελφοὶ μακροί, Dioscorus, Ammonius, Eusebius und Euthymius, fromme Mystiker, von denen die beiden letzteren Theophilus zu Geistlichen (οἰκονόμοι) an seiner Kirche, den ersten zum Bischof von Hermopolis machte. Aber jene Beiden trieb bald der weltliche Sinn des Theophilus in ihre Einsamkeit zurück, wohin der verhaltene Zorn des Patriarchen ihnen folgte. Diesen Zorn hatte auch ein Alexandrinischer Presbyter Isidorus, ein Freund der Origenisten, sich zugezogen, der, von seinem Bischof mit den ärgerlichsten Beschuldigungen verfolgt, zu den nitrischen Mönchen flüchtete. Ihre für den Verfolgten Fürbitte einlegende Deputation erbitterte den Theophilus vollends, und nun verband er sich mit Epiphanius und Hieronymus zur Verdammung des Origenes. Alexandrinische Synoden 399 und 400 verdammten seine Lehren und Schriften, und die dem Urtheile nicht beitretenden Origenistischen Mönche wurden vertrieben. Ueberall zurückgewiesen, weil allenthalben Theophilus ihnen Steckbriefe nachsandte, wandten sie sich endlich 401 nach Constantinopel, auf den Schutz des Bischofs Chrysostomus hoffend. Von jetzt an artete immer mehr der Streit des Theophilus gegen die Origenisten in einen bloßen Kampf gegen Chrysostomus aus, auf dessen patriarchalisches Ansehen er ohnehin schon von Anfang an als Bischof von Alexandrien eifersüchtig gewesen war (vgl. §. 88.).

Johannes, von der bewundernden Nachwelt Chrysostomus genannt, (geb. um 347 zu Antiochien, durch eine treffliche Mutter Anthusa — §. 73. — christlich erzogen, frühzeitig classisch gebildet, durch die Antiochenische Schule — §. 87. —, deren verständige und vernünftelnde Klarheit er durch die In-

nigkeit und Beredtsamkeit seines christlichen Herzens ergänzte, zu einem tüchtigen Bibelstudium angeleitet, durch ein sechsjähriges Leben unter den Mönchen bei Antiochien an innerer christlicher Erfahrung erstarkt, seit 381 Diaconus zu Antiochien), hatte seit 386 gegen 12 Jahre als Presbyter zu Antiochien mit großer Kraft und vielem Erfolg gewirkt [1]), als er 397 durch den viel

---

1) Seine Homilieen über die Bibel, besonders die über die neutestamentlichen Schriften, hauptsächlich über Johannes, Matth., die Apostelgesch., die Briefe an die Corr., Röm. und Hebr., zeichnen ihn eben so sehr als Exegeten, wie als Prediger aus. Außerdem haben wir von Chrysostomus viele andere Predigten und Reden, (vorzüglich die im J. 387 zu Antiochien nach einem Aufruhr und der Zertrümmerung der kaiserlichen Bildsäulen gehaltenen genialen 21 Homilieen; s. F. W. Wagner Des heil. J. Chrys. Homilieen über die Bildsäulen, übersetzt mit Parallelstellen und Anmerkungen. Th. I. Wien. 1838. 8. —; vgl. auch Ph. Mayer Des J. Chrys. auserwählte Homilieen, mit einer Einl. über J. Chrys. als Homileten. Nürnberg 1830.), ferner das Fragment eines Werks über den Inhalt der Bibel (σύνοψις τῆς παλ. κ. τῆς καινῆς διαθήκης), viele ascetische Schriften (namentlich 2 BB. περὶ κατανύξεως, von der Buße; 3 BB. πρὸς τοὺς πολεμοῦντας τοῖς τὸ μονάζειν ἐνάγουσιν, zur Vertheidigung des Mönchsthums; 3 BB. ad Stagirium, von der Vorsehung, zum Trost für einen unglücklichen Freund; s. Schr. über den Märtyrer Babylas oder wider den Julianus und die Heiden — vgl. S. 294. Anm. 1. —, zum Erweise der göttlichen Kraft des Christenthums an einem besonderen Beispiele; — die beiden letzteren Schrr. von ihm als Diaconus verfaßt, die beiden ersteren noch früher —; u. a. m.), Briefe, und sein frühes, vielleicht frühstes treffliches Werk (§. 70.) περὶ ἱερωσύνης (de sacerdotio, über das christliche Priesterthum, seine Pflichten, Würde, Schwierigkeiten u. s. w.; mit abgefaßt, um seine eigne Scheu vor demselben zu rechtfertigen) libb. VI (übers. von Hasselbach. Stralſ. 1821; v. Ritter. Berl. 1821; besonders edirt von J. A. Bengel. Stuttg. 1725, ex rec. Beng. Lips. 1825, und von A. E. Leo. Lips. 1834; auch in F. G. Lomler J. Chrys. Opera praestantiss. Rudolph. 1840.). — Opera ed. Henr. Savilius. Eton. 1612. 8 Voll. fol. (blos griechisch); Fronto Ducaeus (vollendet von C. Morell.) Par. 1609 sqq. (und öfter). 12 Voll. fol. (griech. und lat., sonst aber der Savilischen Ausg. nachstehend); am besten B. de Montfaucon. (Bened.-Ausg.) Par. 1718 sqq. 13 Voll. fol. (und öfter, namentlich Ven. 1780. 14 Voll. fol.; neuerdings neu und mit noch reicherem Apparat wiederholt zu Paris bei Gaume durch v. Sinner und Fix in kl. Fol., v. 1834 bis 1839. 13 Voll.). Unter den Uebersetzungen von Schriften des Chr. ist eine arabische von 34 Homilieen auszuzeichnen: Haleb. 1707. fol. [Chrys. heißt arabisch, wörtlich übersetzt, Fum edh-dhahab]. — Ueber Chrys. s. seine eignen Predigten und Briefe; außerdem des Bischofs Palladius von Heleno-

vermögenden Eutropius als Patriarch nach Constantinopel gerufen wurde. Sein kühner, rücksichtsloser, ja vielleicht mitunter allzu rücksichtsloser Eifer aber für Christenthum und Wahrheit, seine biedere Geradheit und seine für das Gute leicht zu reizende Hitze zog ihm bald den Haß weltlich gesinnter Geistlichen und Mönche zu; auch Eutropius wurde bald durch seines Seelsorgers Sprache der Wahrheit beleidigt, und nach dessen Sturze stieß er durch ernstliche Vorwürfe wegen ihres Wandels selbst bei der mächtigen Kaiserin Eudoria an. Jetzt erschienen die Origenistischen Mönche. Chrysostomus nahm vorläufig, ohne sich eben für sie zu erklären [1]), die Vertriebenen auf, und suchte den Theophilus mit ihnen zu versöhnen. Dieser aber weigerte sich dessen durchaus, verbat sich die Einmischung des Chrysostomus in eine fremde Kirchenangelegenheit, und sandte Abgeordnete nach Constantinopel mit Beschuldigungen gegen die Mönche. Sie übergaben dagegen der Eudoria eine Menge harter Beschuldigungen gegen Theophilus, und baten, dem Chrysostomus die Entscheidung zu übertragen. Die wankelmüthige Kaiserin, damals gerade schon wieder mit dem Patriarchen in gutem Vernehmen, setzte bei ihrem Gemahl Arcadius dies durch, und Theophilus wurde nach Constantinopel vor Gericht citirt. Nun wandte der erbitterte Alexandriner alle Künste an, um mit Hülfe der ganzen Schaar mit Chrysostomus' Strenge Unzufriedener nicht als Beklagter, sondern als Richter erscheinen zu können. Vorläufig, 402, beredete er den verehrten Epiphanius, nachdem dieser schon 401 auf sein (Theophilus') Dringen ein Concil zur Verdammung des Origenes gehalten, zu einer Reise nach Constantinopel, zu einer von ihm selbst beabsichtigten Synode über die Origenistischen Streitigkeiten. Epiphanius erschien, und brach schnell mit Chrysostomus, so aufrichtige Ehrerbietung dieser ihm auch erwies, fing doch aber, redlich genug, bald an Verdacht zu schöpfen, und eilte unwillig wieder hinweg. Unterdeß

---

polis in Bithynien (vgl. S. 338.), eines Freundes des Chr., gest. 420, Dialogus de vita et conversatione J. Chrys. (ed. Bigot. Par. 1680. 4.; auch in Chrys. Opp. ed. Montefalc. T. XIII.); Socrat. h. e. VI; Sozomen. h. e. VIII; Theodoret. h. e. V, 27 sqq.; endlich A. Neander Der heilige Joh. Chrysostomus und die Kirche, besonders des Orients, in dessen Zeitalter. Berlin 1821. 2 Bde; 2te Aufl. 1832.

1) Vgl. jedoch §. 91. Anfang.

hatten die Feinde des Chrysostomus zwischen ihm und der Eudoria, die in ihrem bösen Gewissen jedes ihr hinterbrachte strafende Wort des Bischofs auf sich zu deuten geneigt war, neue Mißhelligkeiten gesäet, und sie verband sich deshalb mit Theophilus. Nun, 403, kam dieser zu Chalcedon an (Constantinopel gegenüber), und versammelte auf einem Landgute des Ministers Rufinus, ἡ δρῦς, eine aus ihm gleichgesinnten oder durch ihn irre geleiteten Bischöfen bestehende Synode gegen Chrysostomus (Synodus ad Quercum). Diese nahm von Geistlichen, welche wegen ihrer Vergehungen Chrysostomus entsetzt hatte, Beschuldigungen gegen ihn an, theils offenbare Erdichtungen, theils Entstellungen unschuldiger Ausdrücke und Handlungen, theils auch solche, die nur einem Theophilus als Vorwürfe gegen einen Bischof gelten konnten (z. B. daß Chrysostomus keine Gastmähler besuche und gebe, daher ein Feind der Gastfreundschaft sei ꝛc.). Chrysostomus erwartete zu Constantinopel, umgeben von einer Anzahl der angesehensten und würdigsten Bischöfe, ruhig die Entscheidung. So oft die Synode, zuletzt durch einen kaiserlichen Legaten, ihn citirte, protestirten die Bischöfe zu Constantinopel gegen die Competenz eines solchen Gerichts; Chrysostomus dagegen erklärte sich immer zum Erscheinen bereit, wenn nur drei seiner erklärten Feinde aus der Zahl seiner Richter ausschieden. Dies schlug man ihm ab, und nun wurde er durch ein kaiserlich bestätigtes Synodalurtheil excommunicirt und abgesetzt, und nach Bithynien ins Exil übergefahren. Heftige Bewegungen des seinen Patriarchen verehrenden Volks aber und ein Erdbeben schreckten die Kaiserin. Sie rief eiligst, noch 403, den Chrysostomus zurück, dessen Rückkehr einem Triumphzuge glich, und durch die Liebe des Volks wider seinen Willen genöthigt, ertheilte er, noch ehe eine neue rechtmäßige Synode das Urtheil der früheren für nichtig erklären konnte, den bischöflichen Segen. Dies benutzte bald Theophilus zu neuen Machinationen. Zwar war derselbe, nachdem er auf jener seiner Synode noch mit den Origenistischen Mönchen sich versöhnt hatte, gleich nach Alexandrien entflohen, und wagte nicht wieder in die Nähe von Constantinopel zu kommen, und Chrysostomus seinerseits hörte nicht auf, vom Kaiser die Berufung einer neuen Synode zu fordern; aber auch abwesend konnte Theophilus den Seinen und Chrysostomus' Feinden zu Constantinopel Verhaltungsregeln geben, und ein in neuer Wuth gegen Chrysostomus entbrennender Zorn der Eudoria

über eine Rüge des den Gottesdienst störenden Lärms bei der Einweihung ihrer Bildsäule, zu der Chrysostomus sich für verpflichtet gehalten, und über ein unerwogenes Wort des neuer Mißhandlung entgegensehenden Bischofs [1]), ließ es durchaus nicht zur Erfüllung seiner gerechten Forderung kommen. So wurde im Sommer 404 Chrysostomus von neuem ins Exil geschickt, nach Cucusus zwischen Armenien und Cilicien [2]). Unter seinen gegenwärtigen vielfachen Leiden leuchtete erst recht glänzend seine christliche Seelengröße hervor; er blieb auch in steter Verbindung mit seiner Gemeinde [3]), und wirkte unaufhörlich für das Wohl der Kirche und zur Ausbreitung des Christenthums. Im J. 407 wurde ihm ein noch härteres Exil, die öde Stadt Pityus am schwarzen Meere, angewiesen; aber er unterlag der Mühseligkeit der Reise. Schon den dritten Monat war er mit zwei Soldaten gewandert. Er war erschöpft. Unweit der Stadt Comanum in Pontus, in einer Märtyrercapelle, erfaßte ihn das Gefühl der Todesnähe. Er legte ein weißes Gewand an, nahm freudig das Abendmahl, und verschied mit dem steten Losungsworte seines Lebens: *Δόξα τῷ Θεῷ πάντων ἕνεκεν* — am 14. Sept. Vergeblich hatte Bischof Innocentius I. von Rom sich für seine Unschuld verwandt. Eine Spaltung zwischen der römischen und griechischen Kirche war nun Folge der Unterdrückung des ehrwürdigen Mannes, bis endlich drei Jahrzehende darnach auch in der griechischen Kirche unter Theodosius II.,

---

1) In einer Predigt (vielleicht gerade am Gedächtnißtage der Enthauptung Johannes des Täufers — 29. Aug. —) sollen dem Chrysostomus die Worte entfallen seyn: „Von neuem wüthet die Herodias, von neuem fordert sie das Haupt des Johannes" (Socrat. h. e. VI, 16.; Sozom. VIII, 20.).

2) In der Zeit zwischen der ersten (403) und kurz vor der zweiten Verbannung des Chrysostomus (404) hatte die Gewaltthätigkeit gegen ihn selbst eine Spaltung zu Constantinopel hervorgerufen, indem die ihrem Bischof treu anhängende Gemeinde, aus der Kirche vertrieben, in Privathäusern und auf dem Felde gottesdienstlich zusammenkam, obgleich sie auch an diesen Orten roher Gewalt weichen mußte. Auch nach der gänzlichen Entfernung des Chrysostomus von Constantinopel bis zu und nach seinem Tode bestand diese Treue fort, und die Gemeinde, die fortdauernd nur den Chrysostomus, nicht aber den neu eingesetzten Arsacius und seit 405 Atticus, als rechtmäßigen Bischof anerkannte, ward mit dem Parteinamen der Johanniten bezeichnet.

3) Zum Trost für seine Freunde in Constantinopel verfaßte er damals seine Schrift: *Ὅτι τὸν ἑαυτὸν μὴ ἀδικοῦντα οὐδεὶς παραβλάψαι δύναται.*

438, sein Andenken in allen Ehren eingesetzt und seine Leiche im Triumphzuge nach Constantinopel zurückgeführt wurde [1]).

Unter den Kämpfen gegen Chrysostomus waren die eigentlichen Origenistischen Streitigkeiten glücklich vergessen worden, und erst in der Mitte des 6ten Jahrh. unter den monophysitischen Streitigkeiten kamen nebenbei auch sie noch einmal zu einem neuen Ausbruch, um nun zu Origenes' Ungunsten sich beiläufig zu entscheiden. S. §. 90.

Während der Origenistischen Kämpfe, zwar nicht unmittelbar, doch mittelbar berührt von denselben, gegen Ende des 4ten und im Anfang des 5ten Jahrh., lebte auch Synesius aus Cyrene in der ägyptischen Pentapolis, bis in sein späteres männliches Alter ein frommer hochgeachteter Heide (zuletzt Katechumen), dessen tiefen Geist besonders der Platonismus anzog. Im J. 409 oder 410 wurde er, vielleicht noch nicht einmal oder wenigstens kaum getauft, und Gatte, von Geistlichkeit und Gemeinde einmüthig zum Bischof der Hauptstadt der Pentapolis Ptolemais erwählt. Er verhehlte jetzt nicht, daß seine Ueberzeugung in manchen Punkten (hauptsächlich über Präexistenz der Seelen, Weltende und Auferstehung der Todten) von der Kirchenlehre abweiche; aber die Geistlichkeit selbst verwies ihn auf die Unterstützung des Heiligen Geistes, und wenngleich seine besonderen Lehren zum Theil eben die von Theophilus von Alexandrien als Origenistisch verdammten waren, so bestätigte doch auch dieser die Wahl. Synesius starb vor, vielleicht schon lange vor 431. Die wichtigsten seiner fast sämmtlich vor seiner Taufe verfaßten Schriften sind 2 BB. *περὶ προνοίας*, die Schrift Dion (über das Verhältniß wissenschaftlicher Bildung zu unmittelbarer Offenbarung des Göttlichen), das Buch *περὶ ἐνυπνίων* (eine Erörterung Platonischer Ideen), 10 Hymnen, die religiös-politische Rede *περὶ βασιλείας* (an den Kaiser Arcadius) und die 156 Briefe [2]).

Dritte Abtheilung.

Geschichte der Lehre und der Streitigkeiten über die Vereinigung der Gottheit und Menschheit in der Person Jesu.

§. 87.

Bis zu den Nestorianischen Streitigkeiten.

Aehnlich dem Arianischen Streite, aber noch subtiler und auch zerrüttender, war der über die persönliche Einheit der

---

1) Erst jetzt schloß nun auch die Constantinopolitanische Parthei der Johanniten sich wieder an die allgemeine Kirche an.

2) Opp. ed. Dion. Petavius. Par. 1612. fol. und öfter. — Vgl. E. T. Clausen De Synesio philosopho, Libyae Pentapoleos metropolita. Hafn. 1831. 8.

beiden Naturen in Christo. Die Verbindung der Gottheit und Menschheit Jesu, unvermischt und unzertrennt, zu persönlich gottmenschlicher Einheit bedingt ja die ganze Wirksamkeit Christi als Erlösers, und wurde in wesentlicher Anerkennung dieser Bedeutung auch von Anfang an in der Kirche, im Gegensatz gegen abirrende Richtungen, ausgesprochen. So schon in der vorigen Periode theils gegen Leugner der wahren Menschheit (entweder des wahrhaft menschlichen Leibes — und zum Theil auch der Seele —, die Doketen und andere Gnostiker; oder der wahrhaft menschlichen Seele, deren Vorhandenseyn Gegnern, den Patripassianern u. a., schon Tertullian und besonders Origenes nachwiesen [1])), theils gegen Leugner der wahren Gottheit Jesu (so die Ebioniten u. a., auch und hauptsächlich die nur eine gewisse Einwirkung göttlicher Kraft auf den Menschen Jesus behauptenden Samosatenianer), theils endlich gegen Leugner einer wahren Vereinigung von Beidem (besonders Gnostiker). Doch fehlte, bei dem Streben der Kirchenlehrer, nur das Allgemeinere der Lehre von der Vereinigung der Gottheit und Menschheit in der Person Jesu festzuhalten und schärfere Bestimmungen zu vermeiden, noch viel an ihrer vollkommenen begrifflichen Auffassung. Auch wenn man Gottheit und Menschheit Jesu behauptete, und eine gewisse Vereinigung beider zugab, waren ja doch noch zwei Extreme möglich, von denen freilich das eine das entschieden gefährlichere war, und zwischen denen

1) Ohne eine wahrhaft menschliche Seele in Christo — erklärt Tertullian den Patripassianern gegenüber, die, um die völlige Einheit des Göttlichen in Christo mit der Gottheit des Vaters darzuthun, die Menschwerdung Gottes nur in die Verbindung mit einem menschlichen Körper zu setzen pflegten — könne ja weder wahre Gottheit, noch wahre Menschheit in Jesu angenommen werden; sowohl die Gottheit, als die Menschheit in Jesu habe ihre besonderen Eigenschaften, es sei ein duplex status, non confusus, sed conjunctus in una persona u. s. w. (adv. Prax. c. 27. u. a.). Und das Wesentliche derselben Ansicht begründete dann Origenes noch schärfer, indem er die Seele als das naturgemäße Organ des Logos, wie den Körper als das der Seele auffaßte; die höchste Bestimmung der Seele sei es, sich dem Logos ganz als Organ hinzugeben, was bei den gewöhnlichen Seelen nur in einzelnen Momenten, bei der Seele aber, mit der der Logos in Jesu sich verband, continuirlich, und bei ihr nicht blos in κοινωνία, sondern in ἀνάκρασις, und zum Zwecke des Vollzugs des Mittlergeschäfts zwischen dem Logos und allen übrigen Seelen, der Fall sei (T. XIX, 5. in Joh., de princc. II, 6; IV, 31; c. Cels. VI, 47. u. a.).

die rechte Wahrheit in einer gewissen Mitte lag. Man konnte entweder die Vereinigung zu lax, oder zu strict fassen; entweder die gänzliche Vereinigung beider zu Einer Person durch Annahme eines realen Fürsichseyns beider leugnen, indem man die gegenseitige Uebertragung der Prädicate beider Naturen verpönte, also im Grunde doch zwei Personen, eine göttliche und eine menschliche, neben einander bestehen ließ, wobei nun weder die Gottmenschheit, noch auch die wahre Gottheit Christi bestehen konnte; oder jene innige Vereinigung annehmen, aber so darstellen, als hätten dabei beide Naturen sich nur zu einer einzigen Natur verschmolzen, so daß nun zwar jedenfalls die Gottmenschheit, aber weder die eigentliche Gottheit, noch die eigentliche Menschheit Christi im strengen, klaren Sinne gerettet erschien. Natürlich war der erstere Abweg der bei weitem gefährlichere, weil nur er die Gottmenschheit aufhob.

In dieser Periode mußte die Lehre von der Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christo zuerst unter den Arianischen Streitigkeiten berührt werden. Auch die Arianer nehmlich, deren Interesse es mit sich brachte, die von einer vernünftigen Menschheit Christi handelnden Schriftstellen von einer, sonst ganz unerweislichen, beschränkten Gottheit deuten zu können, leugneten, in relativer Nachfolge der schon von einem Tertullian und Origenes bekämpften Irrlehrer, das Daseyn einer wahrhaft menschlichen Seele in Jesu, und nahmen an, daß blos mit einem menschlichen Leibe der göttliche Logos sich verbunden habe. Wie man nun in dieser Beziehung gegen die Arianer die Lehre von einer mit der Gottheit vereinigten wahren Menschheit Christi vertheidigte, so hatte man — um des Marcellus von Ancyra hier weiter nicht zu gedenken [1]) — wieder gegen den Samosatenianischen Photinus (vgl. §. 84. S. 379.) eine mit der Menschheit vereinigte, von aller bloßen göttlichen Einwirkung auf den Menschen Jesus wesentlich verschiedene wahre Gottheit Christi zu rechtfertigen [2]). Einen neuen Streit veranlaßte sodann

1) Nach seiner Ansicht beseelte der göttliche Logos auch Christi menschliche Natur, so daß Sabellianisch das ganze Bewußtseyn Christi nur als eine besondere Modification jener Gotteskraft erschien, so lange bis einst die ἐνέργεια δραστικὴ τοῦ λόγου sich in die allgemeine ἐνέργεια τοῦ θεοῦ auflösen werde.

2) So standen denn jetzt als die entgegengesetzten Abwege für die Lehre von der Person Christi die Arianische und die Photinische Auffassung da,

der scharfsinnige und gelehrte Freund des Nicänischen Concils **Apollinaris** der Jüngere, zuletzt, etwa seit 362, Bischof von Laodicea (Partheihaupt seit 370, gest. um 382) [1]), welcher, um in der Person Jesu die wahre Vereinigung der zwei dabei doch in ihrer Eigenthümlichkeit bleibenden Wesen recht begreiflich zu machen, nach der damals herrschenden philosophischen Eintheilung der menschlichen Natur in drei Theile: *σῶμα, ψυχὴ ἄλογος* (das animalische Lebensprincip), und *ψυχὴ λογική, νοῦς* oder *πνεῦμα*, auch Christum aus diesen drei Theilen bestehen ließ, nur so, daß bei ihm die Stelle der *ψυχὴ λογική*, des *λόγος ἀνθρώπινος*, der göttliche Logos, der *νοῦς θεῖος* selbst vertreten habe [2]). Gegen Apollinaris mußte deshalb, ebenso wie gegen die Arianer, deren Lehre in dieser Beziehung er nur eigenthümlich einkleidete und fortbildete, wiederum, schon um die Lehre von der Erlösung und Heiligung der Menschennatur durch Christus durchführen zu können, die Nothwendigkeit einer mit der Gottheit vereinigten vollständigen Menschheit Christi (nach Leib, Seele und Geist) behauptet werden [3]).

---

erstere das Göttliche und Menschliche in Christo vermengend und dabei die Menschheit in ihrer Selbstständigkeit nicht anerkennend, letztere die volle Menschheit Christi wohl würdigend, aber ohne eine Vereinigung der Gottheit und Menschheit anzunehmen. In der Mitte zwischen diesen beiden Gegensätzen hielt sich die rein kirchliche Lehre (wie sie namentlich auf der Alexandrinischen Synode unter **Athanasius** 362 ausgesprochen wurde), übrigens auf immer noch so breiter Basis, daß vollendetere Entwicklung der Zukunft nicht gehemmt war.

1) Derselbe, der nebst seinem Vater (**Apollinaris**, Presbyter zu Laodicea) das Julianische Verbot der Erklärung der alten Classiker in den christlichen Schulen durch Einkleidung der biblischen Geschichte und Lehre in griechische Verse und Dialogen unschädlicher zu machen gesucht hatte.

2) Fragmente des Apollinaris aus seinen Episteln (bei Galland.) und aus seinen zwei Schriften *περὶ πίστεως* und *ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως* besonders bei Gregor von Nyssa (s. die folg. Anm.), dem Mönch Leontius Byzantinus (um 600) adv. fraudes Apollinaristarum libb. II (in Gallandi Bibl. patr. T. XII. p. 706.), und in den Catenis patrum; auch bei Theodoret. haer. fabb. IV, 8. 9.; vgl. dessen h. e. V, 3—9; Socr. h. e. II, 46.; Sozom. V, 18.; VI, 25.

3) So that dies nächst **Athanasius** (contra Apollinarium libb. II, eine seiner letzten Schriften [Galland. VI, 517.]; s. S. 387. Anm. 1.) vorzüglich **Gregor** von Nyssa (*ἀντιῤῥητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολιναρίου*, in Gallandi Bibl. patr. VI. p. 517), welcher bei der Verbindung der Gottheit und Menschheit bestimmt an eine *σύναψις κατ' οὐσίαν* gedacht,

Besonders seit dieser Zeit aber bildeten sich nun, fürjetzt noch innerhalb der allgemeinen Schranken der katholischen Kirche, je nachdem man bei gemeinsamer Annahme einer selbstständigen Menschheit Christi und einer wahren Vereinigung seiner Gottheit und Menschheit doch entweder mehr die Verwahrung gegen den Photinianismus oder die gegen den Apollinarismus (und Arianismus) zum Ziel hatte, allmählig zwei divergirende Hauptrichtungen in Behandlung der Lehre von der Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christo, durch deren Reibung und Streit in der Folge eine mittlere dritte, die indeß der einen von jenen beiden weit näher stand, als der anderen, die allgemeinste, die orthodox-kirchliche, Geltung erhielt (vgl. das oben S. 408 f. Bemerkte). Der contemplativen Alexandrinischen Kirche dieser Zeit nehmlich lag es hauptsächlich an, die untrennbare Innigkeit der Vereinigung beider Naturen recht fest zu halten, das Unbegreifliche, das ἄφατον, in jener innigen wesentlichen Vereinigung der Gottheit und Menschheit recht hervorzuheben [1]), und man trug deshalb — nach dem Grundsatze, daß dem Einen Gottmenschen alles Menschliche und Göttliche zugleich zukomme [2]) — hier, im Grunde aber nicht blos hier, sondern allenthalben in der Kirche, wo man einfach glauben und nicht vernünfteln wollte [3]), gern die Prädicate der göttlichen Natur auf die menschliche und umgekehrt über (daher der Ausdruck „der Logos ist gekreuzigt", bei Didymus schon Maria ἡ θεοτόκος [4]), u. s. w.);

(es seien zwei Naturen εἰς ἓν συνδραμοῦσαι), und demgemäß (Greg. Nyss. epist. ad Ambrosium), dem Photinianismus und Apollinarismus gegenüber, die Jungfrau Maria auch nicht blos ἀνθρωποτόκος, sondern θεοτόκος genannt wissen wollte, u. A.; auch das ökumenische Concil zu Constantinopel 381 (can. 7.).

1) Ihr Symbolum war: εἷς Χριστὸς ἐκ δυοῖν φύσεων ἀφράστως, ἀπερινοήτως, ἀῤῥήτως ἑνούμενος.

2) Zwar sei in abstracto göttliche und menschliche Natur zu unterscheiden; in concreto aber bei der Person Christi dürfe nicht beides für sich betrachtet werden, weil sonst nicht eine wahre Vereinigung, nicht eine ἕνωσις φυσικὴ im Gegensatz gegen eine ἕνωσις σχετική, statt finden würde.

3) Also natürlich auch schon vor dieser Periode; selbst z. B. bei Clemens Alex. (Protrept. p. 66.: πίστευσον, ἄνθρωπε, ἀνθρώπῳ καὶ θεῷ, τῷ παθόντι καὶ προσκυνουμένῳ θεῷ). Vgl. auch Tatian. c. Graec. 13.: ὁ πεπονθὼς θεός.

4) Bei Cyrill: ἡ τοῦ Κυρίου σάρξ ἐστιν ἰδία τοῦ θεοῦ λόγου (nehm-

eine Richtung, der freilich ein Uebertreiben oder überhaupt ein Fehlgreifen im Ausdruck nahe genug lag. In der Antiochenischen Kirche hingegen strebte man besonders die Vereinigung der Gottheit und Menschheit recht klar sich zu denken, dem menschlichen Verstande möglichst nahe zu bringen, schied demzufolge eifrig, ja ängstlich, Göttliches und Menschliches [1]), selbst nur eine ἕνωσις κατ' εὐδοκίαν, κατὰ χάριν, καθ' υἱοθεσίαν in Christo annehmend, und vermied sorgfältig in solcher unverkennbar gefährlich häretisirender Richtung die gegenseitige Uebertragung der Prädicate beider Naturen, als hinleitend zu einer Naturenvermischung. Dies vermeintlich wissenschaftliche, in der That freilich nur vernünftelnde Antiochenische Streben hing sehr natürlich mit der eigenthümlichen Richtung der Antiochenischen Schule zusammen, welche, schon im 3ten Jahrh. gegründet (§. 60. vgl. §. 70. und Schlußanm. von §. 81.), im Laufe des 4ten (nach Eusebius von Emesa, S. 385. Anm. 3.) durch die Presbyter Diodorus, seit 378 Bischof von Tarsus (gest. vor 394) [2]), und seinen berühmteren Schüler, den eigentlichen Repräsentanten dieser dogmatischen Antiochenischen Richtung in ihrem schroffsten Hervortritt [3]), Theodorus, seit 393 Bischof von Mopsvestia in Syrien (gest. 429) [4]), vollständig ausgebil-

---

lich, wie er es sofort negativ richtig bestimmte, οὐχ ἑτέρου τινὸς παρ' αὐτόν).

1) Statt des ἀμερίστως hob man besonders das ἀσυγχύτως und ἀτρέπτως bei der ἕνωσις hervor.

2) Die Schriften des Diodorus Tarsensis, darunter Commentare zu den meisten biblischen Büchern, ein Buch von der Menschwerdung Gottes (περὶ οἰκονομίας) u. s. w., sind sämmtlich verloren gegangen, und bis jetzt auch noch nicht wieder aufgefunden worden. Ihr Verzeichniß bei Assemani Bibl. orient. T. III. P. I. p. 28.

3) Er war es, der nicht nur überhaupt aufs bestimmteste die oben bemerkte Prädicatvertauschung verpönte, sondern insbesondere auch dem Apollinarismus gegenüber Vereinigung der Gottheit und Menschheit Jesu mit der Art verglich, wie Gott auch zu anderen Menschen in näherem Verhältnisse stehe, nach seinem Willen und seiner Gnade (eben als ἕνωσις κατ' εὐδοκίαν κ.), und auch selbst eine der fortschreitenden Entwickelung der menschlichen Natur parallele fortschreitende Offenbarung des Göttlichen bei Jesu annahm.

4) Auch die wichtigen biblischen Commentare (sämmtlich, nur mit eines einigen Ausnahme) des Theodorus Mopsvestenus, („des Auslegers", wie das tiefere — Nestorianische — Morgenland ihn vorzugsweise nennt, der aber durch manche freie, zum Theil selbst ungezügelte, For-

det — vgl. jedoch S. 412. Anm. 4. —, nicht durch eine consequente (zum Theil indeß nur vermeintliche) grammatisch-historische Bibelauslegung blos, sondern durch angestrebte streng wissenschaftliche Forschung überhaupt, sich auszeichnete, der dann allerdings die Gefahr, in ein rationalisirendes Extrem zu gerathen, nicht fern lag [1]); und es wurde nun noch dazu durch die stete Nothwendigkeit einer Polemik der Antiochener gegen Ueberreste von Gnostikern, Manichäern und Apollinaristen befördert. So konnten denn leicht die Antiochener dahin kommen, freilich nur zum Theil, bei Alexandrinischer Ungeschicktheit oder Uebertreibung, mit Recht, die Alexandriner einer verwerflichen Vermischung des Göttlichen und Menschlichen Christi in Eine Natur, womit weder die reine Menschheit noch Gottheit bestehe, zu

schung über den Canon des A. u. N. T. und über die Messianischen Stellen — der letzteren in den Psalmen nach seiner Annahme nur vier — manche nicht ungerechte Angriffe seiner Zeit sich zugezogen hat, und dessen überhaupt zu große exegetische Kühnheit, bei seiner scharfen Unterscheidung des menschlich Individuellen in der h. Schrift und seinem laxeren Inspirationsbegriffe, auf die Antiochenische Schule einen Flecken zu werfen anfing, der erst durch die christliche Besonnenheit eines Chrysostomus — §. 86. S. 403. — und Theodoretus — §. 88. — einigermaßen wieder getilgt ward), sowie seine dogmatischen 2c. Schriften (de incarnatione libb. XV, contra Eunomium lib., contra magiam pers. libb. III, contra defensores peccati originalis libb. V, interpretatio fidei Nicaenae, u. a.), sind bis auf Fragmente verloren. Nur sein Commentar über die 12 kleinen Propheten ist vollständig im Manuscript stets noch vorhanden gewesen, und daraus zuerst nur zum kleineren Theil von Angel. Majus in der Scriptor. vett. nov. collect. e Vat. codd. T. I. Rom. 1825, vollständig später im 6ten Theil der Maïschen Sammlung (Rom. 1832), und besonders in Theodori Antiocheni, Mopsvestiae ep., quae supersunt omnia, ed. A. F. a Wegnern. Vol. I. (Comm. in 12 proph. min.). Berol. 1834 edirt worden. Fragmente daraus auch in F. L. Sieffert Theodorus Mopsv. Veteris Test. sobrie interpretandi vindex. Regiom. 1827. 8. — Vgl. J. C. Meisner De Theod. Mopsv. Witeb. 1714; R. E. Klener Symbb. literariae ad Theod. Ant. pertt. Gott. 1836; O. F. Fritzsche De Theodori Mopsvesteni vita et scriptis comm. hist. theol. Hal. 1836. 8.

1) Daher denn auch die merkwürdige Erscheinung, daß die exegetisch grammatische Antiochenische Schule, wie die allegorisirende Alexandrinische, die Lehre von der Apokatastasis hegte und pflegte; so wie die häretisirende Eigenthümlichkeit der dogmenhistorisch bedeutenden gesammten Doctrin eines Theodorus v. Mopsv. überhaupt. (Vgl. über letztere §. 92.).

beschuldigen [1]), während im Streben der Antiochener die Alexandriner, und sie mit entschiedenerem Recht (an Theodorus von Mopsvestia unschwer erweislich), die noch drohendere Gefahr einer realen Zertrennung der Naturen Christi, einer Spaltung seiner Gottheit und Menschheit in zwei Personen, einer Entkleidung der Person des Erlösers von der mit der Menschheit vereinigten wahren Gottheit und einer Leugnung der Gottmenschheit überhaupt erblickten [2]). Beide Richtungen hätten vielleicht sich noch vereinigen und ausgleichen können, gewiß wenigstens dann, wenn die Antiochener Selbstverleugnung genug gehabt hätten, ihr häretisches Element daran zu geben; sie traten aber gleich von Anfang an in dem Nestorianischen Streite nicht nur blos feindselig einander entgegen, sondern — was das Verderblichste war — auch nicht ohne sichtbaren Beisatz weltlicher Leidenschaft.

§. 88.

Nestorianischer Streit.

Quellen: Außer den Acten der allgemeinen Concilien von Ephesus und Chalcedon **Liberati** (im 6ten Jahrh.; s. §. 90.) Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum, ed. J. Garner. Par. 1675 (auch bei **Mansi** Concill. T. IX.); Socrat. h. e. VII, 29 sqq.; Evagr. h. e. I, 7 sqq.; u. a.

Wenige Jahre nach einem kurzen occidentalischen Vorspiel, nachdem ein südgallischer Mönch und Presbyter **Leporius**,

---

1) Keineswegs indeß ist dieser Vorwurf überall als gegründet zu erkennen, wo etwa vorchalcedonensische Alexandriner von nur Einer Natur Christi reden; denn wie vor dem Nicänischen Concil die später so ernstlich urgirte Unterscheidung von *ὑπόστασις* und *οὐσία*, in Anwendung auf die Trinität, schwankte, so vor dem Chalcedonensischen die Unterscheidung von Natur und Person in Bezug auf Christus (so daß z. B. **Athanasius**, wenn er de incarnat. Verbi — Mansi IV, 689 — sagt: *Ὁμολογοῦμεν οὐ δύο φύσεις τὸν ἕνα θεὸν, μίαν προσκυνητὴν καὶ μίαν ἀπροσκύνητον· ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην καὶ προσκυνουμένην μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μιᾷ προσκυνήσει*, nur im damals noch unfixirten Ausdruck, nicht in der Sache fehlgegriffen hat).

2) In diesem Gegensatze den Begriff der *ἕνωσις* der Gottheit und Menschheit Christi bestimmend, erklärt Cyrill v. Alex.: *Ὁ τῆς ἑνώσεως λόγος οὐκ ἀγνοεῖ μὲν τὴν διαφορὰν τῆς θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος, ἐξίστησι δὲ τὴν διαίρεσιν· οὐ συγχεύων τὰς φύσεις, ἀλλ' ὅτι σαρκὸς μετεσχηκὼς ὁ λόγος εἷς δὴ νοεῖται.*

(übrigens ein Pelagianer) [1]), der, wie die Antiochener, die Uebertragung der Prädicate der menschlichen Natur Christi auf die göttliche bekämpfte [2]), im orthodoxen Occident excommunicirt, aber durch Augustinus (426) zur Erkenntniß und zum Widerruf seines Irrthums gebracht worden war [3]), brach im Orient der eigentliche, der Nestorianische Streit aus.

Schon seit längerer Zeit hatte die steigende Macht der Patriarchen von Constantinopel die Eifersucht der Alexandrinischen erregt (vgl. §. 86.). Das Alexandrinische Patriarchat nun verwaltete, nach Theophilus', seines Oheims, Tode, seit 412 Cyrillus (von Alexandrien; vgl. S. 393. Anm. 2.), ein bei aufrichtigem und kräftigem Eifer für reine kirchliche Lehre von weltlichem Ehrgeiz und heftiger Leidenschaft nicht freier Mann (gest. 444) [4]). Während seiner Verwaltung wurde Nestorius, ein Antiochenischer Mönch und Presbyter, Schüler des Theodorus von Mopsveste, 428 Patriarch von Constantinopel. Ein von ihm aus Antiochien mitgebrachter Presbyter Anastasius nahm an dem zu Constantinopel häufigen Gebrauch des Wortes ἡ θεοτόκος von der Maria Antiochenischen Anstoß, und sprach öffentlich unbesonnen und heftig dagegen. Dies empfand man zu Constantinopel um so übler, da man auch das Ansehen der Maria dadurch gefährdet glaubte, und ein daselbst sich aufhaltender Presbyter Proclus predigte eben so heftig dagegen. Bald galt Anastasius für einen Leugner der wahren

1) S. Cassian. de incarnat. Chr. I, 4. und Gennad. de vir. ill. c. 59.

2) Auch eine stufenweise Offenbarung der Gottheit nach den Entwickelungsgesetzen der mit ihr verbundenen Menschennatur behauptete er mit Theodorus Mopsvestenus.

3) Sein nunmehriges Glaubensbekenntniß und die afrikanische Verwendung für ihn bekannten dann lauter zwei Naturen in Christo, nicht zu Einer Substanz vermischt, sondern so mit einander verbunden, daß beide in ihren Eigenthümlichkeiten blieben, und doch der Menschheit die göttlichen Eigenschaften mitgetheilt würden, und die Gottheit an dem Menschlichen Theil nähme.

4) Wir haben von ihm vornehmlich — außer dem Werke gegen Julian, §. 64. — adv. Nestorium libb. V, eine Schrift κατὰ Ἀνθρωπομορφιτῶν, de trinitate dialogg. libb. VII, das Buch „über die Anbetung im Geiste und in der Wahrheit", Homilieen, mehrere allegorisirende bibl. Commentare, und 61 Briefe. — Opp. ed. J. Aubert. Par. 1638. 7 Voll. fol.

göttlichen Natur Christi. Nestorius [1]), statt den Streit zu unterdrücken, nahm der Lehre seines Presbyters thätig sich an [2]), und veranlaßte gleiche Beschuldigungen des Photinianismus und Samosatenismus gegen sich selbst. Nun begann auch Cyrillus, zu Gunsten des θεοτόκος sich einzumischen. Nach einem brieflichen Streite zwischen ihm und Nestorius richtete er sein Buch περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως an den Kaiser. Cyrillus und Nestorius, letzterer aber nur griechisch, berichteten darauf an den (des Griechischen unkundigen) Römischen Bischof Cölestinus, und dieser, wie denn allerdings schon damals die Römische Kirchenlehre mit der Nestorianischen durchaus nicht übereinstimmte (freilich aber auch nicht in allen Punkten mit der Cyrillischen), verdammte 430 auf einer Synode zu Rom die Lehre des Nestorius, ihn selbst, wenn er nicht binnen 10 Tagen widerrufe, excommunicirend, und dem Cyrillus die Vollziehung des Urtheils übertragend. Vergeblich ermahnte der Patriarch Johannes von Antiochien im Namen seiner Collegen den Nestorius, um eines möglicherweise auch richtig zu gebrauchenden Wortes willen keinen weiteren Streit anzufangen; Nestorius entschuldigte sich so gut es anging, beharrte aber bei seinem Verfahren, und nun stimmte der dogmatische Eifer und die persönliche Unbesonnenheit Cyrills auch die Syrer zur förmlichen Partheinahme, indem er etwas übereilt den bisher nur mehr persönlichen Streit in einen entscheidenden Kampf zwischen der Alexandrinischen und Antiochenischen Dogmatik verwandelte. In den 12 Widerrufsformeln, ἀναθεματισμοί, (bei Mansi T. IV. p. 1067 sqq.), welche auf einer Synode zu Alexandrien 430 Cyrillus dem Nestorius vorschrieb, und welche, den Alexandrinischen Lehrbegriff dem Antiochenischen gegenüber ganz auf die Spitze stellend und den Gegensatz in formaler Einseitigkeit fixirend, nur in abstracto, durchaus nicht aber in concreto zwei Naturen in Christo unterschieden wissen wollten [3]), weil das Gegentheil die wahre Ver-

---

1) Seine damals gehaltenen Predigten (ὁμιλίαι), von denen auch griechische Fragmente übrig sind (Mansi IV, 1197), hat sein Zeitgenoß und Gegner Marius Mercator uns lateinisch erhalten (Nest. Sermones, b. Mar. Merc. p. 53.).

2) Erst etwas später fand Nestorius den Ausdruck θεοτόκος κατὰ σάρκα allenfalls zulässig; doch sei Χριστοτόκος jedenfalls richtiger (Nestor. ep. 3. ad Coelestin.).

3) Es solle nach der Menschwerdung des Sohnes Gottes kein Unterschied der beiden Naturen mehr statt finden.

einigung der Gottheit und Menschheit in Christo aufhübe, sahen die syrischen Bischöfe einen deutlichen Angriff auf die Lehre ihrer Kirche und eine offenbare Hinneigung zu einem verwerflichen Monophysitismus, und nicht blos Nestorius setzte ihnen darum eilig 12 heftige Gegenanathematismen entgegen (bei Mansi p. 1099 sqq.), sondern auch mehrere andere Antiochenisch gesinnte Bischöfe, vorzüglich der ausgezeichnete Zögling und — von einem Kloster bei Antiochien aus — eine Zeitlang auch Lehrer der Antiochenischen Schule Theodoretus (vgl. S. 412. Anm. 4.), seit 420 Bischof von Cyrus (Κύῤῥος am Euphrat), einer der würdigsten Bischöfe und tüchtigsten Exegeten (gest. 457 oder 458; vgl. §. 89.) [1]), schrieben dawider (Theodoret seine ἀνατροπή). Nun berief zur Entscheidung des Streits Kaiser Theodosius II. ein allgemeines Concil nach Ephesus, 431, das dritte ökumenische. Dies aber wollte, trotz ernstlicher Mahnungen wohlgesinnter Freunde, des Abts Isidorus von Pelusium (gest. um 440) insonderheit [2]), Cyrillus nur als sein hastiges Werkzeug

1) Wir haben von ihm hauptsächlich: Commentare über das A. T. (theils Quaestiones, theils eigentliche Commentare) und über die Paulinischen Briefe, (vgl. J. F. C. Richter De Theod. epp. Paulinar. interprete. Lips. 1822.), ferner Hist. eccl. libb. V, haereticar. fabular. libb. V (αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή, Darstellung der damaligen Häresieen, — unter denen übrigens der Nestorianismus, im Gegensatz zum Eutychianismus, keinesweges fehlt —; eine seiner letzten Schriften), φιλόθεος ἱστορία s. historia religiosa (über das Leben ausgezeichneter Mönche), die §. 64. erwähnte apologetische Schrift, und 181 Briefe; außerdem auch πέντε λόγοι περὶ ἐνανθρωπήσεως (vom J. 432) gegen Cyrillus und dessen Verhandlungen zu Ephesus, ferner die bedeutendere dogmatisch-polemische Schrift Ἐρανιστής (eine ums J. 445, zur Rechtfertigung gegen kaiserlich verfügte Beschimpfung [Stadtarrest] verfaßte dialogische Vertheidigung der Antiochenischen Lehre über die Person Christi) in 3 oder (mit einem Anhange) 4 BB. und Abtheilungen, eine Theodicee in den 10 λόγοι περὶ προνοίας, ein Buch περὶ τῆς θείας καὶ ἁγίας ἀγάπης für die Märtyrerverehrung, Dialogen über die h. Dreieinigkeit xc. — Opp. ed. Jac. Sirmond. Par. 1642. 4 Voll. fol. (J. Garnier auctar. add. Par. 1684. fol.), und J. L. Schulze et J. A. Noesselt. Hal. 1769. 5 Tom. in 10 Bden. 8. (mit C. L. Baueri Glossarium Theodoreteum). — Ueber Leben und Schrr. Th.'s s. Garnerii Dissertationes (auch im letzten Bde der Hall. Ausg.).

2) Isidorus Pelusiota, ein Muster klösterlicher Tugend, von Alexandrien ausgegangen, aber durch Chrysostomus auch der Antiochenischen Richtung befreundet, hat eine für die Geschichte der Sittenlehre und Exe-

gebrauchen. Vor der zufällig verspäteten Ankunft des Johannes und der meisten Bischöfe des Antiochenischen Patriarchalsprengels eröffnete er also, mit dem Bischof Memnon von Ephesus verbunden, ungeachtet der Protestation des Nestorius und seiner Freunde, das Concil, das nun an Einem Tage ziemlich formlos die Lehre des Nestorius verdammte, ihn selbst absetzte und excommunicirte, und wesentlich den Lehrbegriff der 12 Anathematismen als Kirchennorm aufstellte. Hierüber entrüstet, hielten die später angekommenen syrischen und andere orientalische Bischöfe eine eigene Versammlung, welche die Beschlüsse des früheren Concils annullirte, Cyrills Anathematismen-Lehre für ketzerisch erklärte, und ihn selbst nebst dem Memnon entsetzte und excommunicirte. Auf der anderen Seite empfing indeß das ursprüngliche und eigentliche Concil die Anerkennung der Römischen Legaten. Nichts desto weniger erschien das Concil fortdauernd als gespalten. Das Aergerniß eines solchen allgemeinen Concils wollte der Kaiser durch Einleitung einer neuen Untersuchung tilgen; doch Nestorius, des überwiegenden Einflusses der Cyrillischen Parthei am Hofe und unter den vielvermögenden Mönchen nicht unkundig, ließ selbst den Kaiser um die Erlaubniß bitten, sich in sein Kloster zurückzuziehen. Noch immer aber drangen Johannes und seine Orientalen auf kaiserliche Anerkennung ihrer Beschlüsse. So ließ denn der Kaiser Abgeordnete beider Partheien zu Chalcedon vor sich erscheinen; doch auch bei ihrer Entlassung 432 blieb Alles wie es war, Nestorius abgesetzt, und von nun an unwiderruflich, Cyrillus und Memnon in Ehren, und die Anhänger der Alexandrinischen und Antiochenischen Dogmatik nur in noch weit heftigerem Gegensatze zu einander. Jeder Theil, auch der Kaiser, erkannte jetzt das Aergerliche dieses Verhältnisses, und alle fingen nun an den Frieden ernstlich zu wünschen und zu erstreben. Cyrillus, vielleicht selbst seiner früheren Uebereilung in der Lehrbestimmung sich bewußt geworden, opferte dabei, für den Augenblick und zum Theil wenigstens, das sachliche dem persönlichen, Johannes das persönliche dem sachlichen Interesse, und während so Letzterer das Urtheil über Nestorius

---

gese wichtige Briefsammlung (Epp. libb. IV, über 2000 Briefe; herausg. Paris. 1638; Venet. 1745. fol.) hinterlassen, welche eben so sehr seine milde und vielseitige Wissenschaft, als seine klare Kühnheit vor den Mächtigen der Welt und der Kirche bekundet. — Vgl. H. A. Niemeyer De Isidori Pelus. vita, scriptis et doctrina. Hal. 1825.

genehmigte, unterzeichnete Ersterer, 433, ein dem von Theodoret zu Ephesus zur Rechtfertigung der Antiochenischen Parthei entworfenen sehr ähnliches, nicht ohne allen Zwang mit dem eigenthümlich Alexandrinischen System vereinbares, im Wesentlichsten Antiochenisches, wenigstens zu Gunsten Antiochenischer Richtung vermittelndes Glaubensbekenntniß [1]), nur ohne hinzugefügte Verwerfung der Anathematismen. Eine Einigung dieser Art bei bleibender dogmatischer Divergenz hatte natürlich nicht Aller Beifall, und enthielt nothwendig den Zunder zu späterem neuen Streite. Eifrige Alexandriner, wie die eifrigsten Antiochener, sahen darin immer einen Verrath der Wahrheit, und einflußreiche rechtliche Bischöfe Syriens, ein Theodoret, Alexander von Hierapolis, Meletius von Mopsvestia, konnten in die anscheinend ungerechte Verurtheilung des Nestorius nicht willigen. Dem kaiserlichen Befehle und dem gewaltthätigen Drängen seines Patriarchen Johannes gab Theodoret um seiner Gemeinde willen zwar endlich nach, zumal da er ohne Unterzeichnung der Nestorianischen Verurtheilung es durfte; Meletius und Alexander aber wurden entsetzt und vertrieben. Nun war für jetzt der Streit beendet, und Nestorius blieb der unchristlichen Wuth seiner bittersten Feinde am Hofe, die seine dereinstigen Strafpredigten ihm nimmer vergaßen, ganz überlassen; nach vierjährigem Klosterleben wurde er auf eine der ägyptischen Oasen verwiesen, wo selbst Barbaren ihm ihr Mitleid bezeigten, und dann in Thebais von einem Verbannungsorte zum anderen geschleppt, bis er um 440 im Elend starb. Seine Schriften sind auf kaiserlichen Befehl verbrannt worden, und nur Einzelnes (besonders Predigten und Briefe) ist auf uns gekommen.

Werfen wir jetzt bei Betrachtung dieses Verlaufs des Nestorianischen Streits noch einen Blick zurück auf die Hauptpersonen desselben: so ist es unverkennbar, daß dem Nestorius vielfaches persönliches Unrecht geschehen ist; allein er war andererseits auch nicht frei von wirklich sachlicher Schuld, denn bei seiner laxen Auffassung der Vereinigung der beiden Naturen Christi, wobei

1) Der von Johannes von Antiochien vorgelegte Vergleich bestimmte, daß Christus seiner Gottheit nach gleichen Wesens sei mit dem Vater, seiner Menschheit nach mit den Menschen; wegen der Vereinigung beider Naturen aber, wohl zu unterscheiden von einer Vermischung, bekenne man Einen Christus, welchem gemäß auch Maria θεοτόκος genannt werde.

er geradezu die Mittheilung der gegenseitigen Eigenschaften leugnete, wurde allerdings die wahre gottmenschliche Person Christi aufgehoben, so daß Christus nur als ein Mensch erschien, der mit Gott in besonderer Verbindung, wenn auch überaus naher Verbindung stand [1]); und so kann denn er selbst nur als wirklicher Irrlehrer erscheinen [2]). Freilich steht nun auch Cyrillus nicht ganz rein da; nicht leidenschaftslos, wie er war, gab er im hastigen Eifer mitunter auch selbst in der Lehre eine Blöße. Er vertheidigte zwar kräftig und würdig die Lehre von Christus dem Gottmenschen; er verhütete aber nicht besonnen genug den Mißverstand, als leugne er in dieser Einen gottmenschlichen Person das Bleiben der zwei Naturen; und desselben, zum Wenigsten im Verfahren, machte selbst auch das ökumenische Concil zu Ephesus in seinem ursprünglichen und eigentlichen Bestande sich schuldig, eine vollkommen auch formal genügende Entwicklung der reinen Lehre erst der weiteren Zukunft (s. §. 89.) überlassend. Allein immer war das Irrige auf dieser Seite nur eben mehr formal; entschieden material nur auf der des Nestorius.

Doch blieb einer ganzen großen Gemeinde außerhalb des römischen Reichs das Andenken des hart Verfolgten durch alle Jahrhunderte theuer. Während des Nestorianischen Streits nehmlich arbeiteten an der für die Bildung christlicher Lehrer in Persien bestimmten theologischen Schule zu Edessa (S. 322.) zwei entschiedene und eifrige Anhänger der Antiochenischen Dogmatik, der Presbyter Ibas, später (von 436—457) Bischof von Edessa, und Thomas Barsumas (Barsauma). Beide wurden von dem Bischof von Edessa, Rabulas, der auf einer Synode nicht nur über die Nestorianer, sondern auch über Diodorus von Tarsus und Theodorus von Mopsveste das Verdammungsurtheil sprach, heftig verfolgt. Ibas schilderte dies gewaltthätige Verfahren in einem Briefe an den persischen Bischof Maris oder Mares von Hardaschir. Schon dies, verbunden mit den von ihm in die Kirchensprache der persischen Christen,

1) Exemplificatorische Bedeutung hat Nestorius' Aeußerung erlangt, die Cyrillus ihm vorwirft, daß er einen neun Monate im Mutterleibe Getragenen nicht als Gott sich denken könne.

2) Die ganze folgende Kirche (mit Ausnahme der Nestorianer) sah auch in Nestorius' Lehre eine Aufhebung der gottmenschlichen Natur des Erlösers, und erst über ein Jahrtausend später hat ein verfeinerter Nestorianismus in der reformirten Kirche wieder Aufnahme gefunden.

das Syrische, übersetzten mancherlei Schriften des Diodorus und Theodorus, wirkte zur Verbreitung der Nestorianischen Lehre in der persischen Kirche. Dazu kam nun noch, daß Barsumas, nach Persien geflüchtet, als Bischof von Nisibis (435—489) einen ausgedehnten und freien Wirkungskreis erhielt, und daß die persischen Könige aus politischen Gründen als Trennungsmittel zwischen den persischen und römischen Christen den Nestorianismus begünstigten. So erklärte denn endlich 499 auf einer Synode die ganze persische Kirche sich für die Nestorianische Lehre, und erhielt demnächst, als die Kirche der Nestorianer (wie ihre Gegner sie nannten) oder der chaldäischen Christen [1]) (von der chaldäisch-syrischen Kirchensprache; in Ostindien Thomaschristen [2]), von einem ihrer ersten Lehrer Mar Thomas, wenn nicht dem Apostel Thomas selbst), durch ihren obersten Bischof, den Bischof von Seleucia und Ctesiphon, nunmehrigen Katholikus oder Jazelich, Babäus (seit 496), einen bestimmteren Lehrbegriff (vgl. auch S. 412. Anm. 4.) und eine, auch insonderheit das Schulwesen damals heilsam fördernde, festere Verfassung [3]).

§. 89.

Eutychianischer Streit.

S. über denselben außer den vor §. 88. angeführten Schriften: (Gelasii I. — er wird wenigstens als Verfasser genannt —) Breviculus historiae Eutychianistarum (bei Mansi T. VII. p. 1060 sqq.); des Mönchs Leontius Byzantius (um 600) contra Eutychianos et Nestorr. libb. III (in Gallandi Bibl. PP. T. XII. p. 658 sqq.); u. a. — Vgl. auch Salig De Eutychianismo ante Eutychem. Guelpherb. 1723. 4.

Die Art der Beilegung des Nestorianischen Streits hatte die inneren Gegensätze keinesweges gehoben oder wahrhaft vermittelt. In Aegypten vielmehr strebte man noch immer eben so eifrig, den

---

1) Erst in neuerer Zeit pflegt man die Namen Nestorianer und chaldäische Christen, allerdings willkührlich, zu unterscheiden, und den letzteren den mit der römischen Kirche unirten Nestorianern zu geben.

2) Das Gründlichste über die Thomaschristen bei Ritter im 5ten Bande seiner Geographie, wo auch sämmtliche Quellen nachgewiesen sind.

3) Auch darin, daß sie Bischöfen und Presbytern die Ehe gestattete, unterschied diese Parthei sich von der übrigen orientalischen Kirche. S. Assemani Bibl. orient. T. III. P. 2. p. 79.

Alexandrinischen Lehrbestimmungen über die Person Christi im schroffen Gegensatz gegen die Antiochenischen, die man für Nestorianismus erklärte, allgemeine Geltung zu verschaffen, als man in Syrien, durch die letzte Vergleichsformel rechtskräftig unterstützt, den ägyptischen vorgeblichen Monophysitismus mit Heftigkeit bekämpfte; und das Bedürfniß genügender positiv-dogmatischer Bestimmungen in dieser Lehre, da das allgemeine Concil zu Ephesus für das Ganze der Kirche nur etwa ein negatives Resultat ergeben hatte, wurde immer allgemeiner und dringender gefühlt. Leider wurde nur wieder die rein dogmatische Entwickelung durch weltlichen Sinn eines Alexandrinischen Patriarchen eine Weile gehemmt. Cyrill hatte 444 am **Dioscurus** (444—451) einen ungleich leidenschaftlicheren und gewaltthätigeren Nachfolger erhalten, dessen Interesse für die Lehre noch weit mehr durch seinen Charakter getrübt wurde, als das des Cyrillus, und der vielleicht schon von seinem Amtsantritt an den Ausbruch eines neuen Lehrstreits oder vielmehr, nach seinem Sinne, einen neuen Kampf gegen das Constantinopolitanische Patriarchat vorbereitete. Veranlassung zum Ausbruch gab ein alter Archimandrit zu Constantinopel, ein redlicher, schlichter, streng antinestorianischer Anhänger der Alexandrinischen Dogmatik, **Eutyches**, welcher, wahrscheinlich eine Unterscheidung der beiden Naturen Christi nur in abstracto, nicht in concreto zulassend, sich ungeschickt so ausdrückte, daß vor seiner (Gottheit und Menschheit vereinigenden) Menschwerdung Christo wohl zwei Naturen, nachher aber nur Eine beizulegen [1]), daß alles Menschliche im göttlichen Wesen Christi aufgegangen, und mit ihm zu Einer Natur geworden sei, (— überdies auch auf eine bedenklich klingende Weise die Wesensgleichheit des Leibes Christi mit dem Leibe anderer Menschen leugnete [2]) —), deshalb von dem Bischof **Eusebius** von Doryläum 448 vor einer Synode zu **Constantinopel** [3]) unter dem Patriarchen **Flavianus** angeklagt, und, da er in eine Verwerfung seiner Sätze nicht willi-

1) *Ὁμολογῶ, ἐκ δύο φύσεων γεγεννῆσθαι τὸν Κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως· μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ* (Mansi VI, 741 sqq.).

2) *Οὐ τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου καὶ θεοῦ ἡμῶν ὁμοούσιον ἡμῖν, τὴν δὲ ἁγίαν παρθένον ὁμολογῶ εἶναι ἡμῖν ὁμοούσιον κ. τ. λ.* (ib.).

3) Einer s. g. *σύνοδος ἐνδημοῦσα*, zusammengesetzt aus Bischöfen, die aus verschiedenen Ursachen sich gerade in Constantinopel aufhielten.

gen wollte, von der Synode entsetzt und excommunicirt wurde. Er fand aber mächtige Freunde am Hofe, besonders den Minister Chrysaphius, Flavians heftigen Gegner, ja wohl selbst auch die Kaiserin Eudocia, und Dioscur bot ihm augenblicklich seinen Beistand. Ein neues vorgeblich allgemeines Concil zu Ephesus 449, dessen Besuch aber Bischöfen der Antiochenischen Schule verwehrt wurde, sollte den Streit entscheiden, im Verfahren [1]) ein blindes Werkzeug der Leidenschaft und unerhörten Gewaltthätigkeit Dioscurs und eines aufgereizten Pöbels (daher seit 451 σύνοδος λῃστρική, Räubersynode). Man wagte zwar nicht, den Gegensatz gegen die Antiochenische Lehre in schroff monophysitischer, Eutychianischer Weise festzustellen, scheuete sich aber auch nicht, unter dem Vorwande, daß man zu den Bestimmungen des Nicänischen Concils nichts Neues hinzufügen dürfe, Alles, was dem ägyptischen Dogmatismus nur irgend entgegenstand, als verborgenen Nestorianismus zu verdammen, und den Flavian, (der bald an den Folgen der auf der Synode erlittenen Behandlung starb), Theodoret und andere würdige Bischöfe abzusetzen und zu vertreiben. Den Unterdrückten blieb, bei dieser momentanen Herrschaft eines immer unverkennbarer hervortretenden Monophysitismus im Orient, nun keine andere Zuflucht mehr übrig, als der mächtige Bischof Leo der Große von Rom. Dieser hatte sich gleich Anfangs in einer **Epistola ad Flavianum (ep. 28. in Leon. Opp. ed. Baller.)** gegen den Eutychianismus erklärt, mit ausgezeichnetem Scharfsinne beide Gegensätze (Eutychianismus oder Monophysitismus, und Nestorianismus) auszugleichen und zu vermitteln, und eben inmitten derselben die im Wesentlichen dogmatisch befriedigende Vorstellung von dem Verhältnisse der beiden Naturen in Christo, die zwar stets verschieden bleibend, doch immer in Gemeinschaft mit einander wirkend eine wahre Einheit der Person bildeten, durchzuführen gestrebt [2]). Diesen Brief hatte Leo's Legat auf der

---

1) Denn auch selbst die Beschlüsse der s. g. Räubersynode sind nicht sowohl hinsichtlich der Lehre (vgl. §. 88.), als im höchsten Grade hinsichtlich des Verfahrens verwerflich.

2) „Salva proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coëunte personam, .. in integra veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris, .. humana augens, divina non minuens... Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura.. Agit utraque for-

Synode zu Ephesus als Kirchennorm feststellen sollen; er hatte aber dort nicht zu Worte kommen können, und nur nachher von Flavian eine Appellation an ein neues rechtmäßiges Concil angenommen. Auf Versammlung eines solchen drang Leo jetzt immer, jedoch vergeblich, bis endlich 450 mit Theodosius des II. Tode und dem Regierungsantritt der Pulcheria und des Marcianus die ganze Gestalt der Dinge sich änderte. Im Jahre 451 versammelte sich nun zu Chalcedon das vierte ökumenische Concil zur Vereinigung der Partheien und zur Aufhebung der vielfachen Zerrüttungen in der orientalischen Kirche, und setzte den Machinationen des Dioscur ein Ziel. Der erste Entwurf einer Vergleichsformel auf dem Concil, worin man bestimmte, daß Christus aus zwei Naturen bestehe, was nur die (auch von den Monophysiten zugegebene) Naturenverschiedenheit in abstracto, nicht in concreto involvirte, fiel mehr zu Gunsten der monophysitischen Parthei aus; dagegen protestirten der Römische Abgeordnete und die Syrer. Bei dem neuen Entwurf diente nun Leo's Brief, der jetzt symbolische Autorität erhielt, zur Norm [1]). Man setzte fest, daß „der Eine Sohn Gottes Christus sei vollkommener, wahrer Gott und derselbe auch vollkommener wahrer Mensch, seiner Gottheit nach gleichen Wesens mit dem Vater, seiner Menschheit nach derselbe gleichen Wesens mit uns, in Allem uns ähnlich, die Sünde ausgenommen, und daß dieser Eine Christus, der Sohn Gottes, der HErr, der Eingeborne, Gott, das Wort, von Ewigkeit gezeugt vom Vater nach der Gottheit, derselbe in der Zeit geboren nach der Menschheit von Maria, der Jungfrau und Mutter Gottes (ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου), als Eine

ma cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est."

1) Neben Leo's Briefe mit seinem bevorzugten Gegensatze gegen Eutychianismus und seinem dadurch bedingten Festhalten der Zweiheit der Naturen in Christo ward indeß zu Chalcedon auch Cyrill's Synodalschreiben gegen Nestorius mit seiner Behauptung einer gewissen Natureneinheit anerkannt; das Concil zu Chalcedon erklärte mithin beides für richtig, ohne jedoch auch schon eine selbst in der Form vollkommen genügende und aller auch nur formalen Annäherung an den Nestorianismus enthobene Vermittlung des anscheinenden Widerspruchs aufgestellt zu haben. (Vgl. Thomasius Beitrag zur kirchlichen Christologie, in Harleß' Zeitschr. f. Protest. u. K. 1845. H. 1—4.).

Person bestehe (erkannt werde) **in** zwei Naturen[1]), die allerdings *ἀσυγχύτως* und *ἀτρέπτως*, aber auch *ἀδιαιρέτως* und *ἀχωρίστως* mit einander vereinigt seien"[2]); und demzufolge ward der Eutychianismus (die Vermischung der Gottheit und Menschheit in Eine Natur), sowie der Nestorianismus (als gröbere oder subtilere Spaltung der Gottheit und Menschheit in zwei Personen) verdammt[3]). Dioscur wurde wegen vieler gegen ihn vorgebrachten harten Beschuldigungen, die ihn so wenig demüthigten, daß er vielmehr nun den Römischen Bischof excommunicirte, von der Synode abgesetzt, Theodoret dagegen, nachdem er dem stürmischen Dringen der Synode nachgegeben, und über Nestorius und jeden, der die Maria nicht *θεοτόκος* nenne, das Anathema gesprochen, dann aber sofort die Synode verlassen hatte, in sein Bisthum wieder eingesetzt. Die Synodalbeschlüsse selbst aber, so kräftig und klar sie die reine Lehre materiell entwickelt hatten, ließen doch noch immer — nicht ganz vollendet in der Form (vgl. Anm. 2. und S. 424. Anm. 1.), insbesondere durch eine nicht glücklich genug vermiedene, ob auch blos formale Hinneigung zu manchen dem Eutychianismus entgegengesetzten Ausdrücken den Verdacht eines Nestorianischen Elements erweckend oder doch nicht stark genug niederschlagend, (und eben

---

1) *ἐν δύο φύσεσιν.* Die Lesart *ἐκ δύο φύσεων* in griechischen Handschriften, wogegen alle Lateiner in duabus naturis lesen, ist entschieden eine falsche (s. Mansi T. VII. p. 775; J. G. Walch Bibl. symb. vet. p. 106.; Gieseler K. G. Th. I. 2te Aufl. S. 424.).

2) Daß dies, stand jetzt glücklich fest; wie dies aber, das war nun eben der noch übrig bleibende unklare Punkt, der allerdings dem Vorwurf eines gewissen Nestorianisirens noch Raum geben konnte.

3) Das Symb. Chalcedonense (Mansi VII, 108.) bestimmt demnach über Christus wörtlich Folgendes: *Ἐκδιδάσκομεν τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ᾽ ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν ἐκ Μαρίας τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον, οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης· οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον.*

so die monophysitischen Streitigkeiten hervorrufend), — für eine auch formal, wie material, vollkommen genügende erst zukünftige Darstellung der reinen Lehre von Christus dem Gottmenschen noch einigen Raum [1]).

§. 90.

Monophysitische und damit zusammenhängende Streitigkeiten.

S. die meisten der vor §. 88. 89. angeführten Schrr., ferner Leont. Byzant. de sectis lib. (in Gallandi Bibl. PP. XII, 621 sqq.) actio 5 – 10., u. a.

Es war nach dem eben Bemerkten eben so natürlich, als sächlich nicht genügend begründet, daß in den Chalcedonensischen Beschlüssen der Theil der ägyptischen Parthei, welcher die Eigenthümlichkeit der ägyptischen Dogmatik bis zum Anstreifen an monophysitische Häresie überbot, eine deutliche Hinneigung zum Nestorianismus erblickte, und ihnen deshalb sich heftig widersetzte. Aus dieser Opposition jener Parthei gegen das Chalcedonensische Concil nun entstanden die zerrüttenden monophysitischen Streitigkeiten, die bei der relativen Geringfügigkeit und minderen Wesentlichkeit der katholischen und monophysitischen (im Grunde mehr nur formalen) doctrinellen Differenz auch nur geringe dogmatische Frucht, immer doch aber die gehabt haben, daß sie die katholische Lehre zu ihrem Frommen allem Nestorianismus und allen Nestorianischen Einflüssen noch weiter entrückten.

Ein gefährlicher Mönchsaufruhr in Palästina, von dem Mönch Theodosius gegen den Bischof Juvenalis von Jerusalem angestiftet, und von der verwittweten Kaiserin Eudocia begünstigt, (451 — 453) eröffnete die Kämpfe, deren Hauptschauplatz aber bald Aegypten wurde. Der Nachfolger des Dioscurus von Alexandrien (entsetzt 451, gest. 454), Proterius, erbitterte durch seine Heftigkeit die ohnehin unzufriedene monophysitische Parthei, an deren Spitze der Presbyter Timotheus Aelu-

---

1) Sie ward aber, doch natürlich in wesentlicher Uebereinstimmung mit der Lehre des Chalcedon. Concils und ihrer katholisch-kirchlichen Fortbildung (§. 89. 90.), erst über ein Jahrtausend später durch die lutherische Kirche im Gegensatz gegen die entschieden nestorianisirende reformirte, die auf dem unklar nestorianisirenden Punkte der Chalcedonensischen Schlüsse sich klar fixirte, besonders in der Concordienformel gegeben.

rus und der Diaconus Petrus Mongus (*Μογγός*) sich stellten. Bei dem Regierungsantritt K. Leo's I. 457 wählten die Monophysiten den Timotheus zu ihrem Alexandrinischen Patriarchen, und Proterius verlor in dem deshalb entstehenden Aufruhr das Leben. Nun erbaten beide Theile sich die kaiserliche Entscheidung. Leo verlangte zuerst die Gutachten aller angesehenen Bischöfe, und da die entschiedene Mehrzahl sich für das Chalcedonensische Concil erklärte, wurde Aelurus exilirt, und Timotheus Salophacialus, ein sanftmüthiger und weiser Katholiker, 460 an seine Stelle gesetzt. Er vermochte es die Ruhe in Aegypten zu erhalten, bis die Verdrängung des neuen Kaisers Zeno Isauricus (seit 474) durch den Basiliscus, 476, auch dort ihren verderblichen Einfluß äußerte. Den Glaubensstreit zum Werkzeuge der Politik machend, verstärkte Basiliscus seine Parthei durch die Monophysiten. Die gewaltsame Vollziehung aber des so von ihm zu Gunsten der Monophysiten gegen das Chalcedonensische Concil erlassenen *Ἐγκύκλιον* erregte an vielen Orten und auch in Aegypten, wo jetzt Tim. Aelurus wieder zu Ehren kam, heftige Unruhen, die nur erst ein widerrufendes *Ἀντεγκύκλιον* 477 und besonders, noch in demselben Jahre, der entschiedene Sieg Zeno's stillte. Um diese Zeit (478) starb der bisherige Patriarch von Alexandrien; die katholische Parthei wählte nun den Presbyter und ersten *Οἰκονόμος* der Alexandrinischen Kirche, Johannes Talaja, die monophysitische dagegen den Petrus Mongus. Ersterer verlor mit dem kaiserlichen Minister Illus seine Stütze, und da er bisher, auf diesen sich verlassend, den einflußreichen Patriarchen Acacius von Constantinopel vernachlässigt hatte, so gelang es nun dem Mongus um so leichter, bei diesem und durch ihn bei dem Kaiser mit einem klugen Plane zu einer Vereinigung der streitenden Partheien Eingang zu gewinnen, und damit zugleich sich selbst in seiner Patriarchenwürde zu befestigen. So erließ denn Zeno 482 ein Henotikon, welches bei Darstellung der Lehre von der Person Christi eine gänzliche Vermeidung der streitigen Ausdrücke empfahl (Evagrii h. e. III, 14.). Mit diesem zweideutigen kaiserlichen Unionsformulare aber waren natürlich theils die eifrigsten Monophysiten, die nun in Aegypten, indem sie von dem Freunde und Unterzeichner des Henotikon, dem Patriarchen Petr. Mongus sich trennten, *Ἀκέφαλοι* hießen, theils und noch mehr die aufrichtigen Freunde des Chalcedonensischen Con-

cils, die darin nur ein schlaues Mittel sahen, dem Monophysitismus die Herrschaft zu verschaffen, unzufrieden. Daher unter Zeno und noch mehr unter seinem gleichgesinnten Nachfolger Anastasius (491—518) die heftigen Unruhen, während welcher noch dazu die orientalische Kirche ganz allein sich selbst überlassen war; denn die Römischen Bischöfe, zu denen Talaja seine Zuflucht genommen, widersetzten sich augenblicklich entschieden aller Kirchengemeinschaft mit den Monophysiten, und ließen von 484 an, wo Felix II. von Rom den Acacius von Constantinopel mit dem Anathema belegte (der erste Bannfluch, der zwischen das Morgenland und Abendland trat), 35 Jahre lang bis 519 selbst alle Kirchengemeinschaft zwischen dem Occident und Orient aufgehoben seyn.

Außerhalb Aegyptens hatten die monophysitischen Streitigkeiten bis jetzt besonders in Syrien allgemeinere Theilnahme erregt, und zwar vornehmlich durch den Eifer des Petrus Fullo (Γναφεύς), eines monophysitischen Mönchs aus Constantinopel, der 463 sich an die Stelle des verdrängten Patriarchen von Antiochien zu setzen gewußt hatte, um 470 aber auf kaiserlichen Befehl vertrieben wurde, 485 jedoch den Patriarchenstuhl von Antiochien wieder bestieg (gest. 488). Nach ihm erhielten die syrischen Monophysiten und die Monophysiten überhaupt zwei ausgezeichnet tüchtige Männer an ihre Spitze, den Bischof Xenajas oder Philoxenus von Mabug oder Hierapolis in Syrien [1]), und den Mönch und nachherigen Patriarchen von Antiochien Severus. Letzterer mißbrauchte die Gunst des Anastasius zur Erregung arger Unruhen in Constantinopel. Schon Petrus Fullo hatte in der Liturgie, in dem Hauptkirchenliede Trishagion, zu θεός den bei den Monophysiten sehr beliebten Zusatz eingeschaltet: „der du bist für uns gekreuzigt worden." Durch das Bestreben des Severus, diesen Zusatz in Constantinopel förmlich einzuführen, entstanden nun eben die heftigsten

1) Er ist uns noch sonst bekannt als Gegner einer abergläubischen Bilderverehrung, und als der, in dessen Auftrage der Chorepiskopos Polycarpus 508, zu der alten allgemeinen syrischen Kirchenübersetzung der h. Schrift, der wahrscheinlich noch aus dem 2ten Jahrh. stammenden Peschito (ܦܫܝܛܬܐ, פשיטא d. i. die einfache, wortgetreue) eine neue zu monophysitischem Gebrauche hinzufügend, die Philoxenianische syrische Uebersetzung des N. T. (von einer durch denselben Philoxenus veranstalteten Philoxeniana des A. T. wissen wir zu wenig) verfertigte.

Unruhen, selbst beim Gottesdienste, und zwei nicht ganz fügsame Patriarchen von Constantinopel entsetzte Anastasius dabei nach einander. Die gegenwärtigen Zerrüttungen in mehreren Gegenden benutzte der Feldherr Vitalianus zu einer Empörung gegen den Kaiser, und dieser sah sich hiedurch 514 zu einem Friedensschlusse zu Gunsten des Chalcedonensischen Concils genöthigt. Doch gelangte dasselbe erst unter der folgenden Regierung Justinus des I. (518—527), der das Henotikon aufhob, (wodurch auch der Kirchenfriede mit Rom wieder möglich wurde), und unter der Justinianus des I. (527—565) wieder zum völligen Siege. — [1])

Schon unter Justin waren viele monophysitische Bischöfe entsetzt worden, und die meisten flüchteten nach Alexandrien. Hier aber veranlaßte, bei der krankhaft gereizten monophysitischen Grübelei und Streitlust, das Zusammenströmen so vieler Bischöfe innere Spaltungen unter den Monophysiten selbst, den Hervortritt einer Unzahl dogmatischer Fractionen. Die Monophysiten zerfielen in Phthartolatrer (Φθαρτολάτραι) oder nach jenem jetzt ebenfalls vertriebenen Severus Severianer, welche — anscheinend mehr nach dyophysitischer Seite hin — die Verweslichkeit, und in Aphthartodoketen, Phantasiasten oder, nach dem Bischof Julianus von Halicarnassus, Julianisten, welche die Unverweslichkeit des Leibes Christi behaupteten. Die Letzteren trennten sich wieder in zwei Partheien, Aktisteten, welche behaupteten, daß der Leib Christi unerschaffen sei, und Ktistolatrer; und aus den Phthartolatrern gingen bald die

1) Unter denen, die um diese Zeit im Interesse des Chalcedonensischen Concils gegen Nestorianer und Eutychianer schrieben, befindet sich auch der gelehrteste Mann seiner Zeit, der edle und berühmte ostgothische Staatsmann und Aristotelische Philosoph Boëthius (gest. — „der letzte Römer" — 525, für die Hoffnung des irdischen Vaterlandes, aber durch das Todesurtheil eines arianischen Königs), von dem (wie von seinem etwas jüngeren Standes- und Zeitgenossen, dem Staatsmanne und nachherigen Mönch Aurelius Cassiodorus, gest. erst nach 562; über ihn s. §. 74. Ende) wir überhaupt mehrere theologische Schriften haben, dogmatische namentlich (über die Trinität), und von außertheologischen vornehmlich seine im Kerker, im Angesicht des Todes verfaßten 5 BB. de consolatione philosophiae, deren solcher Inhalt freilich die Tiefe seines Christenthums nicht sonderlich bezeugt. Opp. Basil. 1570. fol. — Ueber ihn vgl. (Gervaise) Hist. de Boece. Par. 1715. 2 Voll. 8. und den Art. in der Allgem. Encyclop. Bd. XI.

Agnoëten oder, nach dem Diaconus Themistius zu Alexandrien, Themistianer hervor, welche (wie früher im Gegensatz gegen die allgemeine Annahme schon Theodorus Mopsvestenus und Leporius in entgegengesetzter Nestorianischer Richtung [1])) behaupteten, daß Christus (seiner menschlichen Natur nach) Manches nicht gewußt habe. Etwas später, bei einer so leicht aufkeimenden monophysitischen Minderachtung allgemein kirchlicher Autorität, fanden auch manche andere eigenthümliche Meinungen unter den Monophysiten Eingang, und veranlaßten neue Spaltungen. So verbreitete, nach dem Vorgange eines monophysitischen Gelehrten Joh. Ascusnages zu Constantinopel, um 560 Johannes Philoponus, ein Philosoph und Grammatiker der Monophysiten zu Alexandrien, (gest. nach 610) [2]), seinen aus ungeschickter Anwendung des Aristotelischen Realismus auf die Dreieinigkeitslehre hervorgegangenen „Tritheismus" [3]), und bildete monophysitische Philoponiaker, Tritheiten [4]), wogegen wiederum Damianus (daher Damianiten) in den Sabellianismus

---

1) Dem Leporius gegenüber war im Abendlande der Agnoëtismus auch bereits verworfen worden.

2) Außer durch seine Commentare zum Aristoteles auch durch manche theologische Schriften (z. B. de paschate), besonders als Apologet (de aeternitate mundi contra Proclum) und dogmatischer Polemiker (Comm. in Hexaëmeron, mit polemischer Beziehung auf Theodorus Mopsv.), bekannt, und anstößig in der Lehre von der Auferstehung, die er, weil ohne Form auch die Materie untergehe, als neue Schöpfung beschrieb. Ueber ihn s. Joh. Damasc. de haeres. c. 83.; Phot. Bibl. cod. 21—23. 55. 75.; Niceph. h e. XVIII, 45—49; Leont. Byz. de sectis act. 5.; und vgl. Scharfenberg De Joh. Phil. Tritheismi defensore. Lips. 1768 (in Velthusen Comm. theol. T. I.).

3) Indem er in der Schrift περὶ τῆς ἁγίας τριάδος (nur noch bei Phot. c. 75.) die Aristotelische Bestimmung des Verhältnisses der Individuen zu ihrer Gattung auf die Trinität anwandte, gestand er demgemäß nur die Gattungseinheit, nicht auch die Zahleinheit der Drei als möglich zu, ließ also die Gottheit d. i. den Inbegriff göttlicher Vollkommenheit unter die Drei vertheilt seyn (τρεῖς μερικαὶ οὐσίαι, καὶ μία κοινή).

4) Zu den Philoponiakern gehörte auch der merkwürdige Stephanus Gobarus am Ende des 6ten Jahrh., der Verfasser einer uns nur aus der Inhaltsanzeige des Photius (Cod. 232) bekannten dogmengeschichtlich wichtigen Schrift, worin derselbe, ganz abweichend von der gewöhnlichen, nur auf Nachweis der Uebereinstimmung ausgehenden Maxime, unter 52 Rubriken die divergirenden und sich widersprechenden Aussprüche der Kirchenlehrer über verschiedene dogmatische Gegenstände zusammengestellt hat.

zu fallen schien; und gleichzeitig hob Stephanus Niobes oder Niobos (Niobiten) im Gegensatz gegen die von der seinigen mehr nach der katholisch-dyophysitischen hin etwas abweichende und also zwischen seiner und der katholischen eine gewisse Mitte haltende Lehre der übrigen Monophysiten alle Verschiedenheit der Naturen in Christus nach der Vereinigung gänzlich auf.[1])

In vermeintlich entschiedenster Opposition gegen all dies monophysitische und antimonophysitische, wie alles häretische Wesen trat gleich im Beginn einer langen äußerlich glänzenden Regierung Kaiser Justinian nun auf, und strebte und hoffte, mit Vernichtung aller Ketzereien und mit Ausgleichung aller Spaltungen die wahre Rechtgläubigkeit auf immer zu begründen; und doch mußte derselbe Kaiser, da er in seiner verderblichen Lieblingsneigung, auch für die Kirche Gesetze zu geben, und wie den Staat, so die Kirche durch kaiserliche Edicte zu uniformiren, bei aller eingebildeten Selbstständigkeit doch stets durch Andere, seine Hoftheologen und Verschnittenen, und vor allen durch seine schlaue Gattin Theodora, eine geheime Monophysitin, sich bestimmen ließ, zu Unternehmungen als Werkzeug dienen, die vielen aufrichtigen Freunden des Chalcedonensischen Concils, wie der Kirche überhaupt, nicht anders als beklagenswerth erscheinen konnten, wenngleich auch sie in Gottes Hand zur Befestigung und zum Siege der reinen Lehre mittelst weiterer Entrückung der kirchlichen Lehrform von allem Nestorianismus das Ihrige beigetragen haben. — Als die Gespräche, welche der Kaiser zwischen Katholischen und Monophysiten anstellte, zu nichts führten, hoffte derselbe die Vereinigung auf anderem Wege bewirken zu können. Im J. 533 erklärte er die ursprünglich monophysitische Formel: „Gott (eigentlich Einer aus der Dreieinigkeit) ist gekreuzigt", welche Formel unter Justin 519—521 von einigen scythischen Mönchen in Constantinopel und in Rom nicht hatte durchgesetzt werden können, unter den Katholikern im Orient aber viele Freunde gefunden hatte, die Θεοπασχῖται, für rechtgläubig; ja 535 wurde durch Theodora's Veranstaltung

---

1) Neben allen jenen dialektischen Richtungen unter den Monophysiten war übrigens auch eine merkwürdige mystische hervorgetreten durch einen Abt Bar Sudaili in einem Kloster zu Edessa, zu Ende des 5ten Jahrh., welcher, sonst ein Anhänger des Xenajas, durch die monophysitischen Lehren chiliastische und vornehmlich apokatastatische Ansichten zu begründen suchte. S. Assemani Bibl. orientalis T. II. p. 291.

ein Monophysit, der vormals berühmte Mönch Anthimus, Patriarch von Constantinopel. Der Besuch des Römischen Bischofs Agapetus zu Constantinopel aber entkleidete den Monophysitismus des Anthimus; er ward 536 wieder abgesetzt, und ein Concil zu Constantinopel 536 (eine σύνοδος ἐνδημοῦσα) unter dem neuen Patriarchen Mennas verdammte den Monophysitismus nachdrücklich. — Der Kampf wäre nun vielleicht etwas eingeschlafen, hätte nicht der gelegentliche Wiederausbruch der Origenistischen Streitigkeiten (§. 86.) ihm eine neue Wendung gegeben, die eine fruchtbare Mutter neuer Zerrüttungen wurde. Unter den Mönchen in Palästina hatten einige eigenthümlich Origenistische Meinungen (von der Präexistenz der Seele, u. s. w.) wiederum vielen Eingang gefunden, und unter dem Schutze eines dieser Origenisten, der in den Besitz des kaiserlichen Vertrauens gekommen war, Theodorus Ascidas, Bisch. von Cäsarea in Cappadocien, breiteten sich die, zugleich monophysitischen, Origenisten selbst mit Gewaltthätigkeiten weiter in Palästina aus. Die eifrigsten Anhänger des Chalcedonensischen Concils waren natürlich hiemit am unzufriedensten. Den Patriarchen Mennas, verbunden mit dem gerade zu Constantinopel anwesenden Römischen Archidiaconus (nachmaligem Bischof) Pelagius, und den Patriarchen Petrus von Jerusalem an der Spitze, konnten sie leicht dem Justinian eine Menge Origenistischer Häresieen nachweisen, und in einem Edict, das auch überall vollzogen ward, verdammte der Kaiser 541 und gleich darauf eine Synode zu Constantinopel die Origenistischen Irrthümer. Aus Rache, und um die Aufmerksamkeit vom Origenismus abzulenken, faßte nun Theodorus Ascidas den Entschluß, seinerseits beim Kaiser die Verdammung einiger angesehenen älteren Kirchenlehrer aus der antiorigenistischen Antiochenischen Schule auszuwirken, durch welches Mittel, da die dogmatische Theorie dieser zum Theil zu Chalcedon ausdrücklich als rechtgläubig anerkannten Kirchenlehrer dem Monophysitismus entgegengesetzt war, er zugleich den eifrig Chalcedonensischen Gegnern der Origenisten und der Monophysiten einen empfindlichen Schlag zu versetzen hoffte. An die Lieblingsneigung des Kaisers, die Monophysiten zur herrschenden Kirche zurückzuführen, sich anschließend, erklärte man ihm daher, wie schön und sicher dieser Zweck zu erreichen sei, wenn die katholische Kirche über einige den Monophysiten als Hauptbeförderer des Nestorianismus gel-

tende Kirchenlehrer das Verwerfungsurtheil spreche; und so erließ der Kaiser 544 ein Edict, worin er τρία κεφάλαια, tria capitula, nehmlich die Person und die Schriften des, allerdings schon lange und mit vollem Recht bei den Orthodoxen verdächtigen, Theodorus Mopsvestenus, sodann die gegen Cyrillus gerichteten, freilich in der That auch einseitigen, Schriften des Theodoretus, und drittens den anklagenden und in der Anklage übertreibenden Brief des Ibas an Maris, ungeachtet die Orthodoxie des Theodoret und Ibas im Allgemeinen die Legitimation des Concils zu Chalcedon für sich hatte, ferner alle Vertheidiger jener drei Capitel, endlich aber auch alle, die aus dieser Erklärung zum Nachtheil des Chalcedonensischen Concils etwas folgerten, verdammte. Leicht konnten Viele hierin eine geheime Begünstigung des Monophysitismus sehen, obgleich der Schritt auch andererseits als eine heilsame genauere Bestimmung der reinen Orthodoxie erscheinen durfte. Daher der unbeholfene und unwissenschaftliche Dreicapitelstreit; ein nur wenig fruchtbarer, und doch sehr zerrüttender. Im Orient fügte man sich bald dem Kaiser; desto hartnäckiger aber widerstanden die Abendländer. Hauptsächlich suchte nun Justinian die Stimme des Bischofs Vigilius von Rom zu erhalten, eines charakterlosen Mannes, der, durch den Einfluß der Theodora 538 unter der geheimen Bedingung, sich für die Monophysiten zu erklären, auf den römischen Stuhl erhoben, bald den Vertrag gebrochen hatte. Vigilius forderte zuvor das Gutachten eines Geistlichen aus der, als Nachwirkung des großen Augustinus, blühenden nordafrikanischen Kirche, des Carthagischen Diaconus Fulgentius Ferrandus [1]) (gest. vor 551), und dies fiel gegen die Verdammung der drei Capitel aus. Aber Justinian berief nun den Vigilius nach Constantinopel (546). Anfangs zeigte derselbe sich hier noch standhaft; bald indeß unterlag er, vielleicht auch wohl flüchtig überzeugt, dem Einflusse des Hofes, und stellte eine, nur fürs erste noch geheim zu haltende, schriftliche Verdammung der drei Capitel, Judicatum, aus. Nun wurde 548 eine Synode zu Constantinopel versammelt. Aber die Absichten des Vigilius scheiterten hier an dem entschiedenen Widerspruch der meisten abendländischen Bischöfe, vorzüglich des

1) Er ist uns auch bekannt durch seine praktisch christlichen Lebensregeln für den Comes Reginus („Qualis esse debeat dux religiosus in actibus militaribus").

gründlich durchgebildeten und frei forschenden Bischofs Facundus von Hermiane (gest. um 570). Glücklicher war er jedoch hernach in der Bearbeitung der einzelnen Bischöfe, deren 70 er zur Unterzeichnung seines Judicatum vermochte. Viele andere Abendländer aber, die Afrikaner insbesondere, beharrten in ihrem Widerspruche [1]), ihn durch das ausgezeichnete Werk des Facundus pro defensione trium capitulorum libb. XII begründend [2]). Dies machte auch bald den Vigilius bedenklich. Zu feige indeß, um seine Schritte offen und allein zurückzunehmen, drang er beim Kaiser auf Berufung einer allgemeinen Synode. Der Kaiser war willig; den Sinn des Vigilius aber durchschauend, erließ er zuvor 551 noch ein zweites Edict gegen die drei Capitel, und verlangte von Vigilius und den übrigen Bischöfen die Unterzeichnung. Jetzt widersprach Vigilius, durch das Beispiel der Afrikaner ermuthigt, dem Kaiser, und da dies fruchtlos war, wagte er alle Vertheidiger des Edicts zu excommuniciren. Verfolgt wurde er nun flüchtig, zuletzt selbst aus Constantinopel hinweg nach Chalcedon. Doch neue kaiserliche Versicherungen führten ihn zurück. Da berief denn Justinian 553 das allgemeine Concil zu Constantinopel, das fünfte ökumenische [3]). Noch vor der Theilnahme des mit seinem Urtheil zögernden Vigilius entschied die Synode gegen die drei Capitel, alle bisherigen kaiserlichen Glaubensedicte (also stillschweigends auch das gegen Origenes, dessen aber nach dem schlauen Spiel des Theodorus Ascidas weiter gar nicht gedacht ward) als lauterer Lehre förderlich [4]) durchaus genehmigend. Nun aber machte auch Vigilius einen Beschluß bekannt, Constitutum, in welchem er zwar die ihm übergebenen Sätze des Theodorus Mopsvestenus für ketzerisch erklärte, die Verdammung jedoch solcher in

1) Einer von ihnen, der Bischof Victor von Tunnuna, (der Verfasser eines, soweit es übrig ist, von 444—565 reichenden Chronicon), wurde deshalb vom Kaiser eingekerkert, dann exilirt, und starb endlich nach 565 in klösterlicher Gefangenschaft.

2) Opp. Facundi Hermianensis ed. J. Sirmond. Par. 1629 (Sie befinden sich auch in Gallandi Bibl. PP. T. XI.).

3) Die Acten s. bei Mansi T. IX. p. 157 sqq.

4) Und das wären sie ja allerdings auch gewesen, wenn in der dadurch begrenzten Richtung frei theologisch das Dogma sich weiter entwickelt hätte (was eben erst in der Zeit der Reformation, besonders in der Concordienformel, geschehen ist).

der Kirchengemeinschaft gestorbener Kirchenlehrer nach ihrem Tode als unstatthaft, und die Verketzerung von Schriften des Theodoret und Ibas nur als im Widerspruch gegen das Chalcedonensische Concil thunlich erkannte, und zugleich sein Judicatum zurücknahm. Jetzt ließ der Kaiser den Namen des Vigilius als eines Ketzers aus den Kirchenbüchern streichen, und ihn selbst gefangen halten. Da, nach endlicher Freiheit sich sehnend, verstand er sich endlich 554 noch einmal zum Erlaß einer Erklärung, widerrief das Constitutum, und trat dem Concil bei, starb aber — scandalös bloßgestellt in allen jenen Vorgängen, wie keiner der Bischöfe Roms — noch auf der Rückkehr nach Rom zu Syracus 555. Sein Nachfolger Pelagius I. erkannte die fünfte ökumenische Synode als solche an; eine zum Theil lange dauernde Spaltung aber zwischen der Römischen Kirche und mehreren abendländischen [1]), welche letzteren sich gar schwer zur Anerkennung der fünften ökumenischen Synode verstanden, war davon die Folge. — Den letzten Versuch zum Herüberziehen der Monophysiten machte K. Justinian noch dadurch, daß er 564 die Lehre der Aphthartodoketen, von der Unverweslichkeit des Leibes Christi, zur entschiedenen Orthodoxie zu erheben strebte. Schon begann er die widerstrebenden Bischöfe zu vertreiben, als ihn der Tod (565) in seinem Eifer unterbrach. Sein Nachfolger Justinus II. ermahnte sogleich in einem Edicte die Christenheit zum Frieden; die kaiserliche Bitte fand allenthalben Anklang, und der Zustand der monophysitischen Parthei erleichterte die Gewährung.

Der Zweck alles endlosen Streitens unter Justinian, Vereinigung mit den Monophysiten, war natürlich, da man katholischerseits ja immer die vollkommen normirende Autorität des Chalcedonensischen Concils behaupten wollte, doch nicht erreicht worden. Vielmehr bildeten gerade unter ihm, wie früher (in beschränkterem Maaße) die Nestorianer, nun auch die Monophysiten, je länger, je entschiedener und abgeschlossener, zu einer eigenen schismatischen Parthei sich aus [2]), be-

1) Im Auftrage der nordafrikanischen verfaßte der Archidiaconus Liberatus zu Carthago zwischen 560 und 566, als Frucht vieler Reisen, eine von 428 bis 553 reichende Geschichte: Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum.

2) So hatte denn endlich, wie längst die verderbliche Nestorianische, auch die unvollkommene monophysitische Lehre eine dauernde Stätte gefunden,

ren Fürsichseyn eben dann nothwendig den kirchlichen Frieden förderte.

Zuerst war das in Aegypten geschehen, wo dem von Justinian 536 ernannten katholischen Patriarchen von Alexandrien nur der kleinere Theil der Aegyptier (die griechischen Abkömmlinge) folgte, die zahlreichen Monophysiten dagegen (der größere Theil der ägyptischen Bevölkerung, die Altägyptier, die Kopten) sich ihren eigenen, den s. g. koptischen, Patriarchen von Alexandrien erwählten, dessen Ansehen später im 7ten Jahrh. durch die Saracenen im Gegensatz gegen die Dyophysiten des römischen Reichs natürlich noch gesteigert wurde [1]). — Von Aegypten aus verbreitete sich der Monophysitismus in die ganze Kirche von Abyssinien. — In Armenien hatte wahrscheinlich die Unzufriedenheit der gedrückten Monophysiten die Eroberung durch den persischen König Chosroes (um 536) befördert, und nun bildete auch die Kirche die Armenier, nachdem eine Synode zu Thiven 536 das Chalcedonensische Concil verworfen, eine unter persischem Schutze abgesondert bestehende monophysitische Gemeinde, unter dem Patriarchat eines καϑολικὸς ἐπίσκοπος. — In Syrien und Mesopotamien endlich waren die Monophysiten aus Mangel an Lehrern auf dem Wege zu ihrem Untergange, als der Mönch und Presbyter Jakob Baradäus (Al Baradai, weil er als Bettler umherreisete) oder Zanzalus aus dem Kloster Phasilta in der Gegend von Nisibis, von mehreren monophysitischen Bischöfen zum Bischof geweiht, durch unermüdete und keine Gefahr scheuende Thätigkeit (in den J. 541—578) ihre Gemeinden ordnete und mit Geistlichen versah, so daß auch die Monophysiten Syriens und der angrenzenden Gegenden, unter dem Namen Jakobiten (von dem Jak. Bar.), nun unter ihrem eignen, einem zweiten Antiochenischen Patriarchate ferner bestanden.

---

nicht mehr blos in Individuen, sondern in Kirchen. — Vgl. Mich. le Quien Oriens in IV patriarchatus digest. Par. 1740. 3 Voll. fol.; J. S. Assemani de Monophysitis, vor dem 2ten Bande der Bibl. orient.; und manche unten bei §. 223, 2. angeführte Schrr.

1) Taki-eddini Makrizii (gest. 1441) Hist. Coptorum christ., arab. et lat. ed. Wetzer. Solisbaci 1828. 8.

Vierte Abtheilung.

Pelagianische und damit zusammenhängende Streitigkeiten.

Quellen: Die Schriften, besonders hieher gehörige Streitschriften, der §. 91 ff. anzuführenden Männer.

Vgl.

G. J. Vossii Hist. de controversiis, quas Pelagius ejusque reliquiae moverunt, libb. VII. Lugd. B. zuerst 1618. 4.; auct. ed. G. Voss. Amst. 1655. 4.

H. Norisii Historia Pelagiana cet. Pat. 1673. fol. (Opp. Veron. 1729. T. I.).

J. Garnerii Dissert. VII, quibus integra continetur Pelagianorum hist. (in s. Ausg. des Mar. Mercator. Par. 1673. 2 Voll. f.).

Neander und Wiggers s. S. 438. Anm. 3.

(Auch Voigt De theoria augustiniana, pelagiana, semipel. et synergist. Gotting. 1829.; Lentzen De Pelagianorum doctrinae principiis. Colon. 1833, und J. L. Jacobi Die Lehre des Pelagius. Lpz. 1842.).

§. 91.

Gegenstand und Hauptpersonen des Pelagianischen Streits.

Alle bisdaherigen Lehrkämpfe hatte die orientalische Speculation hervorgerufen, und die occidentalische Energie durchkämpfen helfen; erzeugt von dem praktischen Geiste des Occidents wurde ein Lehrstreit nicht über speculative Theologie, sondern über Anthropologie.

Daß der Mensch jetzt nicht mehr in seinem ursprünglichen rein sittlichen Zustande sich befinde, und also keinesweges die bloße Ausbildung seiner jetzigen natürlichen Anlagen zur Erreichung seiner Bestimmung genüge, daß vielmehr seine ursprüngliche gottverwandte Natur in einem gegenwärtigen Zustande der Verderbniß durch die Herrschaft eines widergöttlichen Princips der Selbstsucht getrübt sei, und er also, um seiner ursprünglichen Natur gemäß leben und das wahrhaft Gute in geheiligter Gesinnung thun zu können, erst einer inneren Umwandlung durch eine übermögende göttliche Kraft bedürfe: dies war Lehre der christlichen Kirche von jeher gewesen, und nur über genauere Bestimmungen und insonderheit über die Bestimmung des Verhältnisses der etwa übrigen menschlichen zur göttlichen Kraft

hatte man in den ersten 4 Jahrhh. noch nicht völlig sich geeinigt (wie denn auch stets zwischen der orientalischen und occidentalischen Kirche und wiederum innerhalb der letzteren einige, zum Theil wesentliche, Differenz in dieser Hinsicht blieb). Während nehmlich die angesehensten Kirchenlehrer in dem bedeutendsten Theile der Kirche, namentlich im Abendlande, vorzüglich ein Tertullian und Cyprian im 3ten, ein Hilarius Pictaviensis und noch entschiedener Ambrosius im 4ten Jahrh., das wahre Bedürfniß der Menschheit tief erkennend, es sich vorzugsweise angelegen seyn ließen, die menschliche Verderbniß und die Nothwendigkeit der Umwandlung der menschlichen Natur durch die göttliche Gnade recht hervorzuheben, hatten die Alexandriner, am schroffsten Clemens [1]), und von der Alexandrinischen Schule abhängige oder doch in diesem Punkte (wie Chrysostomus [2]), und im Grunde die Antiochenische Schule überhaupt) ihr ähnlichgesinnte Orientalen vorzugsweise die Kraft eines vor und mit der Gnade wirkenden, noch übrigen menschlichen freien Willens hervorheben zu müssen geglaubt. In völliger Entschiedenheit aber traten diese beiden Gegensätze, der strengere und der laxere, beide zur Consequenz fortgebildet und zum Theil selbst extremisch vollendet, letzterer in einem Maaße, daß er selbst zu der ganzen bisherigen Kirchenlehre in gerade Opposition trat, erst im 5ten Jahrh. in dem Augustinus und Pelagius einander entgegen [3]).

Aurelius Augustinus, geboren zu Tagaste in Numidien am 13. Nov. 354, eine der tiefsten und kräftigsten Naturen, nicht der gelehrteste, aber doch der größte der Kirchenväter, in dessen energischem Geiste der ausgezeichnetste Scharfsinn und Tief-

---

1) Vgl. ob. bei §. 59. S. 277. Anm. 1.

2) Das Auszeichnende bei Chrysostomus ist, daß er Fall und Wiederherstellung des Menschen durch die Idee einer erziehenden väterlichen Liebe Gottes, statt wie der Occident durch die Idee der göttlichen Gerechtigkeit, bedingte, und aufs bestimmteste die bleibende Fähigkeit des Menschen, dem Antriebe zum Bösen zu widerstehen, festhielt, wobei er die Lehre von der Gnade und vom freien Willen, selbst mit Behauptung einer Prädestination, zu vereinigen strebte.

3) Vgl. Neander K. G. II, 3. S. 1194 ff. — Materialien für eine künftige unbefangene besondere Bearbeitung liegen vor in G. F. Wiggers Pragmat. Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus. Berl. 1821. 8. (Vgl. vor §. 93.).

sinn sich durchdrangen [1]), war durch gewaltige innere Kämpfe endlich siegend zum evangelischen Frieden des Gewissens gelangt. Frühe durch seine treffliche Mutter Monica [2]) zu Christo geführt, versank er bei seinem nachherigen Aufenthalte in Carthago, mit welchem er zur literarischen Fortbildung den früheren in Tagaste und Madaura vertauschte, in mancherlei Zerstreuung und durch Ehrgeiz und Sinnlichkeit genährte weltliche Lust [3]), bis in seinem 19ten Jahre der Hortensius des Cicero ein neues Streben nach Wahrheit in ihm erweckte. Doch bei aller jetzt erwachten Sehnsucht nach einem höheren Leben fehlte ihm nun immer noch die Kraft, sich demselben hinzugeben. Als Lehrer der Rhetorik zu Carthago (seit 376), wie später zu Rom und endlich (seit 384) zu Mediolanum, schwankte er, in stetem Kampfe seines Ehrgeizes und seiner Lust mit dem unverleugbaren Zuge nach oben in seinem tiefsten Inneren und mit den Bitten und Thränen seiner treuen Mutter (sie starb erst, tief betrauert von dem geretteten Sohne, 388), zwischen Welt und Gott. Er suchte die Wahrheit neun lange Jahre bei den Manichäern, die ja nicht Glauben von ihm forderten, sondern nur von einer höheren Erkenntniß der Vernunft viel redeten und doch dabei durch scheinbar christliche Ausdrücke an die unverlöschlichen Eindrücke seiner Kindheit sich anschlossen, und sah sich getäuscht, fing an in gänzlichen Skepticismus zu verfallen, und wurde durch die Platonische Philosophie wieder aufgerichtet, fand aber auch in ihr nicht den Frieden Gottes und die Kraft zu einem göttlichen Leben. Durch mancherlei merkwürdige Fügungen, und durch Kämpfe und Stürme des inneren und äußeren Lebens wurde er endlich 386 in Mailand [4]) zum Evangelium, wie die katholische Kirche in seiner Reinheit und Einfalt es bewahrte, und dessen göttliche Kraft, längst in seiner Seele vorbereitet, durch eine,

---

1) Vgl. über ihn das schon oben bei §. 81. S. 366. zu seiner theologischen Charakteristik vorläufig Bemerkte.

2) Vgl. Goetze Diss. de Monica. Lubec. 1712. 4.

3) Was die Meisten ängstlich verhüllen, hat Augustin nehmlich, ohne es irgendwie zu verkleinern oder zu beschönigen, ja, wenn wir nach weltlichem Maaßstabe urtheilen wollten, — im Lichte des H. Geistes es nur um so abscheulicher darstellend, — es vergrößernd (waren es doch wenigstens keine unnatürlichen Sünden!), zu seiner eignen Beschämung und zur Ehre des rettenden Gottes offen bekannt.

4) Zugleich mit seinem Freunde Alypius.

an die Stelle Röm. 13, 13. 14. [1]) sich anschließende große augenblickliche Wirkung sich jetzt dauernd an ihm zu äußern begann, gläubig zurückgeführt, und empfing am großen Ostersabbath 387 mit seinem jetzt 15jährigen Sohne Adeodatus [2]) vom Bischof Ambrosius, dem er besonders viel von seiner neuen Erkenntniß verdankte, die Taufe; und indem er von nun an aus dem ihm geöffneten Quell des Lichts und des Friedens ohne Unterlaß schöpfte, begann so in ihm der neue Abschnitt eines ganz Gott geweihten, in christlicher Erkenntniß und Heiligung immer fortschreitenden Lebens, welches ihn zu einem Lehrer für alle folgenden Jahrhunderte gemacht hat. — Nach Aufgabe seines so vielfach der Eitelkeit dienenden Rhetoramtes und im J. 388 erfolgter Rückkehr nach Afrika wurde er, für so untüchtig er sich auch selbst zu einem solchen Amte noch hielt, durch eine besondere Fügung 391 Presbyter, 395 (auf des greisen Bischofs Valerius dringendes Verlangen, unbekannt mit einem dies verpönenden Kirchengesetze [3])) Mitbischof und wahrscheinlich 396 schon alleiniger Bischof zu Hippo Regius (jetzt Bona) in Numidien, und wirkte hier für seine Gemeinde sowohl, als auch durch Bildung tüchtiger Kirchenlehrer und auf alle andere Weise für die ganze nordafrikanische Kirche, welche die Macht seines Geistes leitete und regierte, mit dem sichtlichsten Segen. In der letzten Zeit seines Lebens mußte er durch die Vandalen noch großes Elend über sein Vaterland und seine Kirche aufsteigen sehen [4]), und starb endlich, in seiner Stadt bereits den dritten

1) Die ihm in dem für sein ganzes Leben entscheidenden Momente tiefster innerer Zerrissenheit von oben erschallten Worte „Tolle, lege" hatten ihn darauf hingewiesen.

2) Er war ja (Sohn einer Nicht-Gattin) ohne den Segen häuslicher Erziehung aufgewachsen. Das Herz seines Vaters, das seit 387 um so inniger an ihm hing, ward durch den frühen Tod des Jünglings tief gebeugt.

3) Sein späterer Kummer über diese Unregelmäßigkeit, die freilich jetzt nicht zum ersten Male vorgekommen war, veranlaßte den Beschluß des Concils zu Carthago 397, daß den zu ordinirenden Bischöfen und Presbytern zuerst die vorhandenen Kirchengesetze bekannt gemacht werden sollten.

4) Diese äußeren Stürme in Augustins letzten Lebenstagen, die Folge des Einfalls der Vandalen, waren um so schmerzvoller für Augustin, da sie durch einen seiner eigenen früheren Freunde herbeigeführt waren, durch den ausgezeichneten römischen Heerführer Bonifacius, der im Jahre 418 eine

Monat eng von ihnen eingeschlossen, die letzten 10 Tage nur in Meditation und Gebet zubringend, am 28sten August 430 [1]).

---

nähere briefliche Verbindung mit Augustin angeknüpft hatte, später aber bei verweltlichtem Leben als Comes von Afrika in Mißverhältnisse mit dem kaiserlichen Hofe kam, und sich gegen denselben empörte, Anfangs siegreich (worauf noch einmal Augustin um 428 brieflich ihn mahnte), dann aber hart bedrängt, so daß er nun selbst 429 die Vandalen zu Hülfe rief, denen es dann zu gut in Afrika gefiel, um auf Bonifacius' Dringen wieder zurückkehren zu wollen, ja die am Ende den Bonifacius selbst in Hippo mit enger Belagerung einschlossen, in deren drittem Monat Augustin daselbst vollendete.

1) Die theologischen Schriften des Augustinus, die als ein Schatz für innerlich christliches und geistiges Leben, und zugleich auch für Veranschaulichung des Lebens der damaligen Kirche zu betrachten sind, theilen sich, classificirt, in 8 Hauptclassen: 1. apologetische; 2. dogmatisch propädeutische; 3. dogmatische, dogmatisch ethische, dogmatisch hermeneutische; 4. dogmatisch polemische; 5. exegetische; 6. ascetische; 7. eine reiche Predigtsammlung (Sermones), und 8. Schriften, die sein eignes Leben und seine eigne Entwicklung betreffen, wozu auch seine reiche Briefsammlung gehört.

Seine zahlreichen polemischen Schriften gegen Häretiker oder Schismatiker sind vornehmlich gerichtet a) gegen die Manichäer (z. B. die ziemlich früh abgefaßten de moribus ecclesiae catholicae et de morib. Manichaeor. libb. II, das Werk de libero arbitrio, — dessen erstes Buch auch frühen und früheren Ursprungs ist, als die beiden folgenden, — die ebenfalls zeitigen 2 BB. de Genesi contra Manichaeos, die auch nicht späte Schrift de utilitate credendi, und andere speciellere, als contra Faustum libb. XXXIII, u. s. w.; s. §. 54., 4. und §. 94.); dann — der Zeit nach — b) gegen die Donatisten (die 3 BB. zur Vertheidigung der katholischen Kirche gegen ein Pastoralschreiben des Donatistischen Bischofs Petilianus, die 4 BB. zur Vertheidigung des Gebrauchs der Dialektik gegen den Donatistischen Grammatiker Cresconius, die 3 BB. zur Vertheidigung des „Coge intrare" — Lucas 14, 23. — und zur christlichen Verpönung eines jeden, auch eines religiösen, Selbstmordes gegen den Donatistischen Bischof Gaudentius [contra Gaudentium], der Auszug aus den Verhandlungen der Collatio cum Donatistis zur Widerlegung der Donatistischen Behauptung erlittenen Unrechts, u. a.; s. §. 72.); und c) gegen die Pelagianer und Semipelagianer (s. unten).

Ferner seine exegetischen Werke (deren tiefes Eindringen in den Geist der heiligen Schriftsteller freilich noch mehr für alle Zeiten als ein Muster dastehen würde, wäre die grammatische und historische Gelehrsamkeit eines Origenes oder Hieronymus damit verbunden gewesen) handeln vornehmlich über die Genesis (de Genesi ad literam libb. XII), die Psalmen (Enarrationes), über Matthäus (XVII Quaestt.), Römer- und Galaterbrief, und Ev. Johannis — 124 Tractatus —,

Wie Augustin durch den Gang seiner früheren Lebensentwickelung das Grundprincip seiner Dogmatik überhaupt gewonnen

---

auch de sermone Domini in monte libb. II, de consensu evangelistarum libb. IV, rc.

Zu seinen mancherlei ascetischen Schriften gehören besonders die Meditationes, Soliloquia, de agone christiano lib. rc.

Im Einzelnen sind unter Augustin's Schriften vorzüglich auszuzeichnen: Confessionum libb. XIII vom J. 388, (welche die Geschichte seines bisbaherigen Lebensganges enthalten, — S. 439. Anm. 3. —, von denen die 4 letzten BB. aber nicht mehr historischen Inhalts sind; unzählig oft einzeln edirt und übersetzt), de civitate Dei libb. XXII (das apologetische Hauptwerk des christlichen Alterthums; s. §. 64.), de doctrina christiana libb. IV (ein hermeneutisch dogmatisches Compendium für Religionslehrer, eine Anweisung zur Entwickelung der reinen Lehre aus der Bibel und zu ihrem faßlichen und eindringlichen Vortrage), und die erst 427 abgefaßten Retractationum libb. II (Kritik aller seiner Schriften und Nachweis dessen, was er jetzt darin für irrig halte); so wie dann auch noch ferner als dogmatische, ethische oder sonst theologische Schriften: die de octoginta tribus quaestionibus (über philosophische, dogmatische und exegetische Probleme, die er zuvor mündlich besprochen hatte), de vera religione (über den Weg zu derselben) etwa vom J. 390 [daß man wolle intelligere carnalia et videre spiritalia, sei der Grund des Irrthums; „tolle vanitantes, et nulla erit vanitas"], de fide et symbolo (ein Vortrag vor dem Concil zu Hippo 393), de mendacio (etwa vom J. 393, gegen die Lehre von der Statthaftigkeit einer accommodatio u. s. g. fraus pia) und contra mendacium (in späterer Zeit verfaßt gegen Priscillianistische Täuschungsgrundsätze und deren Nachahmung), de diversis quaestt. [exegetischen und dogmatischen] ad Simplicianum [Ambrosius' Nachfolger zu Mailand] libb. II (vom J. 397 oder 98), de catechizandis rudibus (etwa vom J. 400, über die beste Einrichtung des Katechumenenunterrichts; s. §. 78.), de fide et operibus (vom J. 413, gegen einen todten, blos äußerlichen Glauben), das Enchiridion s. de fide, spe et caritate lib. (ein Handbuch der christlichen Lehre), de trinitate libb XV. (ein Werk zur Vertheidigung und speculativ dialektischen Erörterung der Dreieinigkeitslehre; vgl. §. 124, 1.), die Schriften de peccatorum meritis et remissione libb. III (vom J. 412; an seinen alten Freund, den Tribun Marcellinus), de natura et gratia, de spiritu et litera, de peccato originali u. a. (zur Begründung und Rechtfertigung seiner antipelag. Lehre), die de gratia et libero arbitrio, de correptione et gratia, de praedestinatione sanctor. und de dono perseverantiae (zur möglichst gründlichen Vertheidigung der Prädestinationslehre), u. s. w. (Alle den Pelagianischen Streit betreffenden Schriften A.'s — außer den eben schon angeführten: contra Pelagium et Coelestium libb. II, de gestis

hatte (vgl. zu §. 81. S. 366.), daß nehmlich Niemand durch bloße Dialektik und Speculation zu einem rechten Verständnisse der göttlichen Dinge gelangen könne, welches vielmehr von einer sittlichen Umwandlung ausgehen müsse, und daß nur eine zuvor durch den Glauben mit Gott in Gemeinschaft getretene und geheiligte Vernunft zu einer rechten Gotteserkenntniß befähigt sei (fides praecedit intellectum)[1]: so war nun auch die Entschiedenheit, Klarheit und Tiefe seiner Erkenntniß der christlichen Anthropologie insbesondere das Resultat seines Lebens. Daß der Mensch, wie er nach und durch Adams Sünde jetzt ist, nicht aus und durch sich selbst zur Heiligung gelangen könne, sondern, in einem Zustande sittlicher Verderbniß befangen, um zur Erreichung seiner wahren Bestimmung, den Forderungen seiner ursprünglichen Natur gemäß, zu kommen, einer völligen Umwandlung durch die Kraft der göttlichen Gnade bedürfe, davon war Augustin desto tiefer überzeugt, da er selbst dies an seinem eignen Inneren so kräftig erfahren, und durch ein während seiner inneren Krise eifrigst getriebenes Studium der heiligen Schrift, des Paulus besonders, völliger verstehen gelernt hatte. Einerseits die Lehre von der natürlichen Verderbniß des Menschen, dem Quell aller anderen einzelnen Sünde, (peccatum originale),

---

Pelagii, mehrere Schriften contra Julianum, u. s. w. — befinden sich im 10. Bande der Benedictinerausg.).

Opera edd. Mon. Benedictini e Congr. S. Mauri (vornehmlich Th. Blancpain [Blampin] und P. Coustant). Par. 1679—1700. 11 Voll. f.; auch Antverp. 1700. 12 Voll. fol. und Venet. 1729. 12 Voll. fol. (Die neueste Ausg. Augustinischer Werke enthält A. B. Caillau et M. N. S. Guillon Collectio sel. eccl. patrum. T. 108—148. Par. 1839 sqq.) — Ueber Augustinus s. besonders seines Schülers, des Bischofs Possidius oder Posidonius von Calama in Numidien Vita Augustini (in den Ausgg. der Opp.); und vgl. vornehmlich C. Bindemann Der h. Augustinus dargestellt. Th. I. (erst bis nach Augustins Taufe). Berl. 1844. 8. und F. Böhringer Die Kirche Christi und ihre Zeugen Th. I. Abth. 3. (fast der ganze Bd). Zür. 1845.

1) Dies Grundprincip eben führte den Augustin zu einer doppelten dogmatischen Bestrebung (vgl. ob zu §. 81. S. 366.), theils die Unabhängigkeit des Glaubens von der Speculation festzustellen, theils die Vernunftmäßigkeit der Offenbarungslehre darzuthun, und die christliche Dogmatik von innen heraus zu entwickeln, in welcher letzteren Beziehung er der erste war, der eine wissenschaftliche christliche Dogmatik auch im Gegensatz gegen eine platonisirende Richtung bildete.

andererseits die Lehre von dem heiligenden Einflusse Gottes auf die verderbte Natur des Menschen vermittelst des lebendigen Glaubens an Christus, von der göttlichen Gnade, die den ohne dies verlorenen Menschen durch die Wirkung der Wiedergeburt im Glauben zu einem neuen in der Kraft Christi geheiligten und seligen Leben erziehe [1]), wurde daher die beseelende Idee seiner Dogmatik. In der kürzeren ersten Periode seines zur Ruhe gekommenen christlichen Lebens nach seiner Bekehrung schien es jedoch dem Augustin noch wichtig, im um so augenscheinlicheren Gegensatze gegen den ihm so gefährlich gewordenen Manichäismus auch der freien Selbstthätigkeit des Menschen eine gewisse Mitwirkung zur Bekehrung beizulegen, die gänzliche Verdienstlosigkeit des Menschen also in Abrede stellend. Seine Gesammtvorstellung in dieser Hinsicht war zuerst daher diese (besonders in den Schriften de libero arbitrio und de vera religione): Es steht jetzt nicht in des Menschen Gewalt, gut zu seyn, weil er nicht erkennt, wie er seyn soll, und weil die Kraft ihm fehlt, das Gute zu thun; diese reine Erkenntniß des Guten nehmlich und das Vermögen zu seiner Ausübung hat die menschliche Natur, zur gerechten Strafe, daß der erste Mensch das erkannte Gute nicht übte, verloren, und nur durch die göttliche Gnade kann dem Menschen nun geholfen werden; diese Gnade aber will die göttliche Liebe auch gern allen Menschen verleihen, wenn nur auch sie das Ihrige thun, und nicht jene ihre jetzt natürliche ignorantia und difficultas boni, eine Krankheit ihrer moralischen Natur, sondern daß sie nach Erkenntniß und Heiligung nicht streben und die dargebotene als Heilmittel nicht annehmen, rechnet ihnen Gott zur Schuld an; denn — wie Aug. etwas später (in der Explicatio propositionum quarundam ex epistola ad Rom.) hinzusetzt — allerdings von ihrem Willen hängt es ab, für die Wirkung der göttlichen Gnade und des Heiligen Geistes sich durch Glauben empfänglich zu machen, oder durch Unglauben zu verschließen, und durch das Vorauswissen des Glaubens oder Unglaubens der Menschen ist auch Gottes Prädestination daher bedingt. Eben dies jedoch wurde bald (schon in seinen Quaestiones ad Simplicianum, etwa vom J. 398,

1) Die Taufe allein sei noch nicht genug; „peccatum per baptismum praeterit reatu, manet actu"; hinzukommen müsse die „interna atque occulta, mirabilis ac ineffabilis potestas operans in cordibus."

lib. I. qu. 2.) der Wendepunkt der Erkenntnißweise Augustins, die nun in der ganzen größeren zweiten Periode seines christlichen Lebens so sich gestaltete und so beharrte, wie sie späterhin auch dem Pelagius entgegentrat. Er hatte bisher den Glauben als ein Werk des menschlichen Willens aufgefaßt, und alle Verdienstlichkeit des Menschen beim Werke der Bekehrung noch nicht ausgeschlossen. Je tiefer er aber in die Erkenntniß seiner selbst und der bei Allen wesentlich gleichen menschlichen Verderbniß eindrang, je sicherer er aus eigner Erfahrung erkannte, wie ohne alles eigne Verdienst ihm Gnade geworden, und je klarer nun schon der Glaube als ein Werk des Heiligen Geistes und als der Grund aller weiteren Entwickelung des Göttlichen in der menschlichen Natur sich ihm darstellte: um so entschiedener mußte er jene seine frühere Ansicht verwerfen. Er sah nun aber durchaus keinen Mittelweg, (oder wenn er mit scharfem Auge etwas dem Aehnliches sah, so wollte er es doch nicht festhalten), sondern erkannte und sprach es aus, daß, wenn schon der Glaube ein göttliches Werk und der Mensch in seinem sittlichen Verderben und seiner geistlichen Richtigkeit zu irgend einer verdienstlichen Mitwirkung beim Werke der Bekehrung unfähig ist, die Ertheilung der rettenden Gnade einzig und allein von dem freien Willen und Erbarmen Gottes und seinem allmächtigen und unwiderstehlichen [1]) heiligenden Wirken im Menschen abhängig sei [2]); eine Ueberzeugung, die auch seine systematisch-consequente, nur allerdings (vgl. §. 93. Anfang) in Einem Punkte allzu consequente Speculation, der keine Blöße seiner früheren Ansicht entging, und die insonderheit auch den für das menschliche Denken so schwierigen Knoten in dem Verhältnisse von göttlicher Allmacht zu menschlicher Freiheit, von göttlicher Präscienz und Prädestination zu einander und zu dem menschlichen Willen so ungenügend darin gelöset sah, daß er neu zu lösen versuchen mußte,

---

1) „Deus ita suadet, ut persuadeat." („Voluntati Dei, qui etiam illa, quae futura sunt, fecit, humanae voluntates non possunt resistere, quominus faciat ipse quod vult" — De corrept. c. 14.).

2) Dabei wollte er indeß den freien Willen des Menschen keinesweges leugnen, den seine Lehre ja vielmehr voraussetze, weil die gratia irresistibilis auf ihn einwirke, schrieb aber freilich einen wahrhaft freien Willen nur denen zu, in welchen die Gnade die ursprüngliche Natur des Menschen von der Knechtschaft der Sünde befreiet habe.

und nun in unbeugsamer Dialektik und fühllosem Glauben lieber zerhauen mochte, als irgend ungelöset lassen, nur bestätigen konnte [1]). So bildete sich denn ganz folgerecht dies System Augustins: Alle Menschen vor ihrer Bekehrung, seit Adams Fall (der die menschliche Natur physisch und moralisch verderbte), befinden sich in wesentlich gleichem Zustande der Entfremdung von Gott und der Verdammniß, in welchem sie daher auch nur Ungöttliches wirken können; nur durch die göttliche Gnade, die das Princip der Heiligung durch die Gemeinschaft mit Christus ihnen mittheilt, kann ihnen daraus geholfen werden; diese Gnade zieht mit innerlich siegreicher Nothwendigkeit (als gratia irresistibilis) den verderbten Willen des Menschen an, und wer sie empfängt, wird ewig selig; nicht alle aber empfangen sie, sondern aus der verderbten Masse (massa perditionis) erwählt Gott nach seiner Barmherzigkeit in Christo einen Theil zur Seligkeit, durch seine unwiderstehliche Gnade (gratia praeveniens, operans und cooperans [2])) ihn in Glauben und geheiligtem Leben dazu

1) Diese gewisse speculative Vollendung der späteren Augustinischen Ansicht vor der früheren gesteht man auch allgemein genug zu, wirft ihr dagegen aber praktische Verderblichkeit vor. Allein — was die Haupteinwendungen betrifft — sittliche Anstrengung, antwortet Augustin, verwirft sie keineswegs, sondern fordert sie vielmehr, denn diese sei eben eine Wirkung der Gnade; düstere Zweifel über das Wirken der Gnade im eignen Herzen begünstigt sie nicht, sondern hemmt sie vielmehr, denn schon jedes lebendige Sehnen nach Gnade sei wenigstens der Anfang ihrer Mittheilung; und menschlichen Hochmuth befördert sie nicht, sondern reißt seine Wurzel vielmehr aus, denn auch nicht der leiseste Gedanke an menschliches Verdienst könne mit solcher Gnade bestehen, und ohnehin sei nur das donum perseverantiae (bis zum Tode) ein sicheres Kennzeichen der Begnadigten. (Nur durch schlechte Anwendung, sagt Augustin, könnten die besten Heilmittel zu Gift werden.) — Und doch war auch diese spätere Augustinische Ansicht in Theorie, wie Praxis, noch nicht die in Wahrheit vollkommen genügende (§. 93. Anfang). Auch Aug. hatte nicht glücklich genug die Klippe vermieden, an der die menschliche Verstandesconsequenz zum Erweis der göttlichen Thorheit nothwendig in aller Zeit scheitert. Aber die unerschütterliche Basis aller gesunden christlichen Anthropologie war allerdings durch ihn für alle Zeit gesichert.

2) Das Gesetz bringt den Menschen zur Erkenntniß der Sünde, und treibt ihn an, diese Hülfe Gottes zu suchen. Schon diese erste Regung ist eine Wirkung der Gnade, gratia praeveniens. So gelangt der Mensch zum Glauben; durch ihn empfängt er die Gnade, welche die Seele von Sünden heilt, die Gesundheit der Seele und dadurch den freien Willen wiederherstellt; mit ihm erhält er die Liebe zum Guten, thätig in der

tüchtig machend, die Uebrigen überläßt und überweiset er nach seiner Gerechtigkeit der verdienten ewigen Verdammniß[1]); und der Grund, warum eben nur einem Theile der Menschen die Gnade gewährt wird, kann nur in einem heiligen und von Ewigkeit gefaßten, eben so unerklärlichen, als unbedingten und freien Rathschlusse Gottes (Decretum absolutum) gesucht werden, der die Freiheit der Gnade bedingt.

Den schroffen Gegensatz gegen die Persönlichkeit und das Lehrsystem des Augustinus bildete der britische Mönch Pelagius[2]), ein Mann nicht ohne achtungswerthe philologische Gelehrsamkeit, aber durchaus ohne die Geistes- und Gemüthstiefe, ohne die reiche innerlich christliche Erfahrung und auch ohne das speculative Bedürfniß Augustins, der schon durch sein Mönchsthum verleitet werden konnte, über einer äußeren Ascetik das innere Wesen der christlichen Heiligung zu verkennen; eine seichte, rechtschaffene Mönchsnatur, die von tieferen inneren Kämpfen keine Ahnung hatte, und kein angelegentlicheres Geschäft kannte, als eine ununterbrochene Mahnung zu einem tugendhaften Leben. Nicht von hohen Idealen der Wahrheit und Heiligkeit beseelt, welche den Gegensatz zwischen ihnen und der eignen ungöttlichen Natur ihm hätten aufdecken mögen, auch selbst nicht geneigt zu manchen auffallenderen Sünden, hatte Pelagius ruhig und scheinbar leidenschaftslos, ohne in Stürmen des Lebens hin und her geworfen zu werden, in seinem Kloster den Studien gelebt, und als er nun in der Folge mit Menschen zusammenkam, welche die (freilich mißverstandene) Lehre von der menschlichen Verderbniß und von der freien Gnade ihm zur Entschuldigung ihrer Sünde zu gebrauchen schienen, meinte er, — nicht gewohnt, sich unbedingt unter das göttliche Wort zu beugen, unbedenklich vielmehr es nach seinem Sinne drehend —, man könne für die Menschen nichts Heilsameres thun, als eine gebietende Moral ihnen predi-

---

operatio legis. Das ist die gratia operans. Der Mensch bedarf aber nach dieser Wiedergeburt noch immer der Gnade und Unterstützung, gratia cooperans, deren Wirkung sich bis ans Ende des Lebens fort erstrecken muß (donum perseverantiae).

1) Die Lehre von der Apokatastasis konnte das von dem Bewußtseyn der göttlichen Heiligkeit und der Abscheulichkeit der menschlichen Sünde so tief durchdrungene Gemüth Augustins nur verwerfen.

2) Vgl. die oben S. 437 angeführten Schr. — Ueber Pelagius' Schriften §. 92. Anfang.

gen [1]), ihnen vorstellen, daß ihre Natur keineswegs seit Adam verderbt, vielmehr noch jetzt in ihrem ursprünglichen Zustande sei [2]), und daß nur von ihnen selbst es abhänge, die sittlichen Anlagen in derselben vollkommen auszubilden, und so zur ewigen Seligkeit zu gelangen; eine Lehre, die jeden ernster sittlichen und tieferen Menschen, wenn früher oder später er inne werden muß, daß sein inneres Leben dieser idealen Schilderung nicht entspricht, und ungeachtet aller Kraftanwendung er nicht zu wirklicher Heiligkeit gelangt, eben so nothwendig zu gänzlicher Verzweiflung, als jeden Anderen, wenn er durch irgend welche äußere Gesetzlichkeit ohne vorangegangene wahre innere Heiligung seine Bestimmung zu erfüllen meint, zu bloßer Scheinheiligkeit und pharisäischer Heuchelei führen wird. So hatte denn Pelagius die Lehren von einer gratia irresistibilis und einer absoluten Prädestination nicht nur, die ihm leicht als Gipfel der Verkehrtheit erscheinen mußten, sondern zugleich die Grundlehren des Evangeliums von der Verderbniß der menschlichen Natur und von dem inneren heiligenden Einflusse der göttlichen Gnade auf dieselbe (also das Wesentlichste der Lehre von der Gnade überhaupt, und die Lehre von der Wiedergeburt durch die Kraft des Heiligen Geistes insonderheit, sowie auch den Gegensatz zwischen gratia und natura) aus der christlichen Dogmatik ausgemerzt, womit dann nun freilich auch selbst der Lehre von der Erlösung ihre wahre und eigentliche Bedeutung, wenn auch unwillkührlich, genommen, ja die Verwandlung der geoffenbarten Religion in einen nackten Naturalismus unbewußt zwar, aber gründlich vorbereitet war [3]).

1) „Omne bonum ac malum non nobiscum oritur, sed agitur a nobis" — Pelag. de lib. arb.

2) — einem moralisch indifferenten Mittelzustande zwischen Gut und Böse („capaces enim utriusque rei, non pleni nascimur; sine virtute et vitio procreamur" l. c.), — welchen Pelagius Freiheit nannte, dessen Möglichkeit Augustinus aber (weil der Mensch vor allem Handeln schon in seinem Inneren entweder für das Gute oder für das Böse bestimmt sei, entweder in oder außer der Gemeinschaft mit Gott lebe) eben so bestimmt leugnete, als die Möglichkeit einer von Pelagius (in seiner gänzlichen Verkennung des innigen Zusammenhangs zwischen christlichem Glauben und heiligem Leben) für Nichtchristen angenommenen ewigen Seligkeit ohne in Christi Gemeinschaft (außerhalb des regni coelorum).

3) Der eigentliche Mittelpunkt des Gegensatzes des Augustinischen und Pelagianischen Systems ist ja die Lehre von dem

§. 92.

Pelagianischer Streit selbst.

Der Kampf zwischen Augustinus und Pelagius war kaum ausgebrochen, als er auch schon zu Ende war. So

Verhältnisse des Natürlichen zum Göttlichen. Augustin geht von dem Princip aus: Es ist Eine selbstständige Urquelle, wie alles Daseyns, so alles Guten und Wahren, Gott; alle geschaffenen Geister können das Gute und Wahre nicht als selbstständiges Eigenthum ihrer Natur besitzen, sondern sie gelangen zur Theilnahme daran nur durch die Gemeinschaft mit Gott. Jedes Streben also der geschaffenen Geister, etwas für sich selbst seyn zu wollen ohne aus und durch Gott, ist die erste Ursach und der erste Keim alles Bösen. So kommt Augustin zu dem Gegensatze zwischen dem Leben in der Gemeinschaft Gottes als der Quelle alles Guten, und dem aus derselben losgerissenen, sich selbst überlassenen Leben, dem Gegensatz zwischen gratia und natura. Dem Pelagius dagegen ist die Natur ein einmal vollendetes selbstständiges Ganze; so sind auch der menschlichen Natur alle nothwendigen Kräfte mitgetheilt, und sie braucht dieselben nur aus sich selbst zu entwickeln. Zu diesen ihr ein= für allemal mitgetheilten, ihr eigenthümlichen und unveränderlichen Fähigkeiten gehört auch das moralische Vermögen. Es ist also für die Veredlung der menschlichen Natur wesentlich nichts weiter erforderlich, als daß dies der Wille des Menschen entwickle. Mithin hat der Gegensatz zwischen gratia und natura im consequenten Pelagianismus eigentlich keinen Platz. Natürlich daß eben darum dann auch nach Pelagius in dem Verhältnisse der menschlichen Natur zu Gott keine Veränderung vorgehen konnte, daß der Mensch sich immer seiner Natur nach zwischen Gut und Böse in der Mitte angeblich befand, daß die Lehre von einer ersten Entfremdung der Menschennatur von Gott in Pelagius' System keine innerlich nothwendige Stelle hatte, daß er überhaupt die erste Sünde möglichst zu verkleinern suchte (sie ist ihm der Ungehorsam eines unerfahrnen Kindes, während dem Augustin die erste moralische Schuld in einer bisher freien moralischen Natur, die Frucht einer inneren Entfremdung des Willens von Gott), daß er alle unmittelbaren und physischen Folgen derselben, alle Verderbniß der menschlichen Natur durch dieselbe leugnete, indem er die in der Bibel behauptete Sündhaftigkeit nur von einer Macht schlechter Gewohnheit ableitete (worauf Augustin ihn freilich fragte, wie er denn schlechter Gewohnheit über eine ungeschwächte moralische Natur so große Gewalt zuschreiben könne); ja daß im Pelagianischen System nun auch alle innere Nothwendigkeit des Erlösungswerkes Christi, dessen äußerliches Factum, veräußerlichend deutend, Pelagius aus Inconsequenz freilich noch festhielt, aller innere nothwendige Zusammenhang zwischen christlichem Glauben und geheiligtem Leben, alle Annahme innerer Wirkung der Gnade zur Umbildung der Natur hinwegfallen mußte. (Wenn Pelagius insbesondere sich auf die Tugenden der Heiden berief, und un=

bestimmt stellte das christlich kirchliche Bewußtseyn des Occidents sich der seichten Häresie entgegen, so mannhaft und leidenschaftslos ward gekämpft.

Bei seinem Aufenthalte zu Rom (409 spätestens bis 411) verbreitete Pelagius mündlich und durch einen Commentar über die Paulinischen Briefe [1]) seine Irrlehren. Mit seinem Freunde oder Schüler, dem Mönch Cölestius, früher Sachwalter zu Rom [2]), begab er sich alsdann 411 nach Carthago, und hier hielt Cölestius unklug genug um das Amt eines Presbyters an. Von einem Mailändischen Diaconus Paulinus aber angeklagt, mußte er vor einer Synode zu Carthago 412 unter dem Bischof Aurelius (392—430) sich rechtfertigen. Sie gab das erste kirchliche Urtheil. Man handelte hier besonders über zwei Hauptsätze des Cölestius, daß die Sünde Adams nur ihm, nicht der ganzen Menschheit geschadet habe, und daß die Kinder noch in demselben Zustande auf die Welt kämen, in welchem sich Adam vor dem Fall befunden, also eigentlich über die Frage, ob die menschliche Natur seit Adams Fall verderbt sei oder nicht. Cölestius — denn die Ehrlichkeit solcher ehrlichen Naturen hat ihre Grenze — suchte den ganzen Streit als einen Streit über unwichtige blos speculative Fragen darzustellen; man

---

ter heidnischer und christlicher Tugend keinen Unterschied fand, so behauptete dagegen Augustin, daß man die Tugenden nicht so einzeln für sich betrachten könne, unabhängig von dem beseelenden Princip des ganzen Lebens. Bei Allem komme es auf die Gesinnung an, und die Gesinnung, woraus allein alles wahrhaft Gute fließen könne, sei die Liebe zu Gott und daher zum Guten; was aus dieser gläubigen Gesinnung nicht komme, sei nicht wahrhaft sittlich, wenn es auch so scheine, weil der wahre Grund aller Heiligung nicht im Inneren sei, sei ein splendidum peccatum.) — Also denn in der That das Pelagianische System ein Erzeugniß des Naturalismus, wenn auch erst eines verhüllten und noch gebundenen.

1) Dieser Commentar, Expositiones in epp. Pauli (den Hebräerbrief ausgeschlossen), ist, etwas verändert, in der Ueberarbeitung des Cassiodorus uns geblieben (unter den Werken des Hieronymus, unter welche er vor Ausbruch des Streits gekommen war). — Außerdem haben wir noch von Pelagius eine ascetische Epistola ad Demetriadem und bedeutende Fragmente seines Libellus fidei an Innocenz I., beides ebenfalls unter den Werken des Hieronymus, so wie bei Augustin Fragmente seiner BB. de natura und de libero arbitrio, und der epistola ad Innocentium.

2) Von ihm haben wir noch Definitiones, in den Schriften Augustins zerstreut.

fand aber seine Ausflüchte und Erklärungen mit Recht ganz ungenügend, und da er jene beiden Sätze und sechs daraus gezogene nicht widerrufen wollte, wurde er excommunicirt. Pelagius selbst hatte unterdeß schon 411 sich nach Palästina begeben; man strebte klüglich den ganzen Streit auf schwankenderes orientalisches Gebiet zu spielen. Im Orient hielt man noch an der älteren weniger bestimmten Lehrform fest, die freilich ebenfalls dem Pelagianismus entgegenstand, nur eben ohne die genaueren Bestimmungen des Augustinus und seiner abendländischen Vorgänger, welche Bestimmungen — in ihrem materiell wesentlichen Inhalt — aber auch allein jede Möglichkeit eines Einschleichens dem Pelagianismus abschnitten. Fand man nun beim Pelagius im Allgemeinen ein bestimmtes Anerkenntniß der göttlichen Gnade, (worunter er freilich nur äußere Fügungen Gottes und äußere Belehrung durch die göttliche Offenbarung zur Ertheilung einer vollkommneren Sittenlehre und zur Erleichterung der Ausübung des Guten zu verstehen pflegte): so konnte man damit im Orient, wenn man ohnehin ein Streiten über diese Gegenstände für bedenklich hielt, leicht sich begnügen. So geschah es denn auch wirklich, daß 415 auf einer Synode zu Jerusalem nicht nur, unter dem Bischof Johannes, wo Augustins Freund, der spanische Presbyter Paulus Orosius (gest. nach 417; vgl. §. 64, 2.)[1]), sondern auch auf einer größeren zu Diospolis, unter dem Metropoliten Eulogius von Cäsarea, wo die beiden jetzt im Orient lebenden abendländischen Bischöfe Heros von Arelate und Lazarus von Aquä (Aix) ihn anklagten, Pelagius, die Irrlehre verhüllend, seine Richter zufriedenstellte, indem er eben sowohl die zu Jerusalem ihm gemachte Beschuldigung, daß nach seiner Behauptung der Mensch ohne Sünde leben könne, wenn er nur wolle, durch die Erklärung, daß er ja von dem Menschen nach der Bekehrung rede, dabei den Einfluß der Gnade nicht ausschließe, und damit nicht irgend eines Menschen Leben für sündenfrei habe ausgeben wollen[2]), zu beseitigen, als auf

---

1) Wir haben von ihm auch noch einen Apologeticus contra Pelagium (Bericht über den Kampf in Palästina 415). — Opp. P. Oros. ed. Havercamp. Lugd. 1738. 4.

2) Allerdings jedoch hat er anderwärts (zu Röm. 5, 12. und de libero arb. bei Augustin. de natura et grat. §. 42.) bestimmt genug, selbst mit namentlicher Anführung sündenfreier Menschen, das Gegentheil angedeutet.

ähnlichem negativen Wege, durch Umgehung einer Definition von Gnade und durch Zweideutigkeiten, auch zu Diospolis den 12 oder 13 gegen ihn vorgebrachten Klagesätzen sich zu entwinden wußte. Je mehr er aber nun auf diese Siege pochte, um so eifriger stellte die abendländische, besonders nordafrikanische Kirche, den Augustinus als Wortführer an der Spitze [1]), gründliche Erörterungen den Pelagianischen Irrlehren entgegen, und Augustinus (de gestis Pelagii, vom J. 416) deckte auch unverholen auf, wie die Orientalen durch Pelagius' Erklärungen getäuscht worden seien. Ja auf den Synoden zu Mileve und Carthago 416 verdammten die afrikanischen Bischöfe nun feierlich den Pelagianismus, und forderten in zwei Briefen, denen fünf afrikanische Bischöfe, worunter Augustin, noch einen dritten hinzufügten, den Bischof Innocentius I. von Rom (402—416), an welchen auf Orosius' Verlangen, weil Pelagius ein Abendländer, schon das Concil zu Jerusalem berichtet hatte, zur Beistimmung auf, die derselbe auch willig ertheilte. Die Afrikaner hatten hiebei den Pelagius nebst Cölestius beschuldigt, er vertheidige nicht den freien Willen, sondern verleite ihn zum Hochmuth, und er leugne ganz die Gnade im eigenthümlich christlichen Sinne, die den Willen erst frei mache, nur das schon bei der Schöpfung dem Menschen mitgetheilte Vermögen, oder das Gesetz, oder äußere Fügungen Gottes unter Gnade verstehend. Darum suchten nun Pelagius und Cölestius, welcher letztere selbst nach Rom reisete, sich durch Briefe und Glaubensbekenntnisse beim Römischen Bischof zu rechtfertigen; und wirklich zeigte des Innocenz schwacher Nachfolger, Zosimus (417—418), ein Mann ohne tief christliche Erkenntniß, ohne festen theologischen Charakter und ohne gründliche Wissenschaft, vielleicht auch aus dem Orient stammend, mit Pelagius' schriftlicher und Cölestius' mündlicher Erklärung, worin von gratia viel die Rede war, und Cölestius klüglich dem Urtheil des Römischen Stuhls sich unterwarf, sich zufrieden, in zwei Briefen nach Afrika derlei spitzfindige speculative Streitigkeiten verpönend, und den Pelagius und Cölestius, wenn binnen zweier Monate man nicht neue Anklagen gegen sie vorbringe, für rechtgläubig erklärend. Die

---

1) Auch der Abendländer Hieronymus schrieb gegen die Pelagianer (besonders Dialogi contra Pelagianos, libb. III), aber mit weit mehrerer Einmischung von Persönlichkeit und weit wenigerem Scharfsinn und Tiefsinn, als Augustin.

Afrikaner jedoch erschütterte das nicht, sondern nach einer neuen Synode zu Carthago 417 eröffneten sie dem Zosimus aufs bestimmteste, daß und warum sie mit der Erklärung des Pelagius und Cölestius nicht zufrieden seyn könnten, und als nun Zosimus schon wankte, und eine neue Untersuchung versprach, warteten sie diese gar nicht ab, sondern stellten auf einer Generalsynode zu Carthago 418 dem Pelagianismus neun feste Canones entgegen. Zum Ueberfluß erließ jetzt selbst auch der Kaiser Honorius ein Sacrum rescriptum gegen die Pelagianer. Nun wollte Zosimus den Cölestius von neuem verhören; dieser aber ergriff noch zuvor die Flucht, und die Epistola tractoria, das Circularschreiben des Zosimus, worin er noch 418 den afrikanischen Beschlüssen in Betreff der Verdammung der Lehren, wie der Personen des Pelagius und Cölestius beitrat, und welches er in der ganzen abendländischen Kirche zur Unterzeichnung umhersandte, machte schon jetzt dem äußeren Streite ein Ende. Achtzehn Pelagianische italische Bischöfe, welche der Unterzeichnung sich weigerten, unter ihnen der scharfsinnige und seine Ansicht fortwährend eifrig vertheidigende Bischof Julianus von Eclanum in Apulien [1]), wurden ihrer Stellen entsetzt [2]).

So hatte denn, da die allgemeine Kirchenlehre so bestimmt dem Pelagianismus entgegenstand, ohne schweren Kampf das Augustinische System über das Pelagianische im Occident den Sieg davon getragen, der durch die folgenden semipelagianischen Streitigkeiten in der Theorie nur noch entschiedener wurde; und selbst im Orient, wo besonders Marius Mercator, ein geborner Abendländer und Augustins Freund, dem Pelagianismus, obschon Laie, kräftig entgegenwirkte [3]), wurde auf dem

---

1) Von seinen Schriften (libb. IV ad Turbantium, libb. VIII ad Florum) sind uns bedeutende Fragmente geblieben, besonders bei Augustin. contra Julianum und in dessen Opus imperfectum gegen denselben.

2) Sie flüchteten meist nach Constantinopel, wo Nestorius sie aufnahm. Mehrere der als Pelagianer Gestraften aber bezeugten nachher ihre Reue, und wurden in ihre geistlichen Stellen wieder eingesetzt. Manche Sprößlinge der Pelagianischen Parthei freilich pflanzten sich dennoch bis gegen 450 in Italien fort (selbst noch gegen 500 trat ein alter Bischof Seneca ziemlich keck pelagianisirend auf), und der Römische Bischof Leo der Große erneuerte deshalb die früheren scharfen Verordnungen gegen pelagianisch gesinnte Geistliche und über nur äußerst vorsichtige Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft.

3) Wir haben von ihm ein Commonitorium adv. haeresin Pelagii et

ökumenischen Concil zu Ephesus 431 — wenngleich (wie der eigenthümliche Lehrbegriff eines Theodorus Mopsvestenus nicht nur [1]), sondern auch der kirchliche des Isidorus Pe-

---

Coelestii (dem Kaiser Theodosius II. übergeben 429, ins Lateinische übersetzt 431) und Common. super nomine Coelestii. Seine Opp. ed. J. Garnerius. Par. 1673; desgl. Baluzius. Par. 1684; auch bei Galand. T. VIII, 613.

1) In immerhin großartig häretisirender Eigenthümlichkeit erklärt sich über das anthropologische Lehrstück Theodorus Mopsvestenus. Nach ihm hat Gott den ganzen Weltlauf einem consequenten Plane gemäß entworfen, dessen Vollziehung nicht durch eine zufällige Begebenheit, wie die Sünde des Menschen, gestört werden konnte. Der Ungehorsam des ersten Menschen war ein Werk seines freien Willens, welches Gott vorhergesehen und zuließ, weil es zu heilsamem Zweck dienen sollte, den Menschen zum Bewußtseyn seiner Schwäche zu bringen; es war vom Anfange im göttlichen Weltplane mit begriffen. Gott nehmlich hat überhaupt die ganze Schöpfung in zwei Abschnitte getheilt, zuvörderst die sich selbst überlassene, der Vergänglichkeit und Veränderlichkeit unterworfene Natur, und dann das Hervortreten eines göttlichen Lebens in der durch die Gemeinschaft mit Gott über sich selbst erhobenen und veredelten Natur. Mit dem Ersteren, der eigentlichen Schöpfung, war auch schon der Plan des Anderen, der Erlösung, gesetzt. Der Uebergang zwischen Beidem mußte durch Kampf geschehen; der Mensch mußte das Gute und Böse erkennen lernen, damit einst von ihm die Verherrlichung der Natur ausgehen könne. In dieser anthropologischen Richtung stimmte dann Theodorus bezugs der Meinung von der ursprünglichen Schwäche der menschlichen Natur, von den Folgen der ersten Sünde (nehmlich Nichtdaseyn einer Erbsünde), von unveräußerlicher Freiheit im Gegensatz gegen Prädestination u. s. w., durchaus mit Pelagius überein; doch aber besteht allerdings zwischen beiden die große Differenz, daß bei Pelagius die Lehre von der Erlösung keinen Anschließungspunkt hatte, bei Theodorus aber selbst Mittelpunkt des Systems war; letzteres freilich nun auch wieder mit dem großen Unterschiede von Augustin, daß bei Theodorus Erlösung und Gnade nur im Verhältniß stehen zur Natur als solcher, zum Behuf ihrer Veredlung und Vergöttlichung, bei Augustin aber im Verhältniß zu einer früheren Verderbniß, daß bei Augustin Christus das umbildende Princip der verderbten Natur, bei Theodorus das bildende verherrlichende Princip der Natur als solcher ist. (Ueberdies wich Theodorus in der christologischen Auffassung von Augustin wesentlich ab, insofern er nicht nur in der Person Christi Gottheit und Menschheit consequent und durchgreifend schied [Näheres s. ob. §. 87. S. 412. Anm. 3.], sondern auch beim Werke Christi den Tod nicht als Uebernahme der Sündenstrafen, sondern nur als Theil der Darstellung des Ideals der Heiligkeit und als Uebergangspunkt vom vorbildlichen Kampfe zum Siege im Leben Christi betrachtete, wie er denn auch Sündenvergebung im Sinne von Straferlaß überhaupt nur bei einem Theil der Menschen [Erwach-

lusiota[1]) u. A. es schon zeigt) das streng Augustinische occidentalische System hier nicht zur wirklichen Herrschaft gelangt war, und, bei allem entschiedenen, freilich sehr inconsequenten Gegensatze gegen eigentlichen Pelagianismus, auch in der Folge nicht gelangte, — der Pelagianismus bestimmt verdammt.

§. 93.

Semipelagianische Streitigkeiten.

Vgl.

J. Geffcken Hist. Semipelagianismi antiquissima Gott. 1826. 4.

G. F. Wiggers Geschichte des Semipelagianismus. Hamb. 1835. (auch als 2ter Theil des oben §. 91. S. 438. Anm. 3. angeführten Werks).

Der grobe Irrthum war glänzend überwunden worden; das sieghafte Element aber enthielt auch nicht durch und durch Wahrheit. Eine unevangelische Härte war die Vollendung des Augustinischen Systems. Wohl hätte man dieselbe meiden und ausscheiden können auf durchaus Augustinischem Grunde. Das ließ aber Augustins Consequenz und Augustins Autorität nicht zu. So bildete sich denn die Opposition von semipelagianischer Seite mit negativem Recht und positivem Unrecht, und eine Reihe neuer verwickelter Kämpfe begann, um erst ein Jahrtausend darnach zur völlig befriedigenden Entscheidung zu gedeihen.

Es war Resultat des Pelagianischen Streits geblieben, daß der Mensch, gänzlich verderbt, nur durch die göttliche Gnade rettbar sei. Wer auf diese Weise selig werde, werde es durchaus ohne eigenes Verdienst; wer aber unselig werde, verharre in der Unseligkeit mit seiner eignen Schuld als Sünder. Freilich konnte es nun als Consequenz des Augustinischen Systems

---

senen] statuirte, und Alle auf die [Origenianische] dereinstige völlige Apokatastasis vertröstete.)

1) Isidorus Pelusiota, einer der besonnensten Repräsentanten der kirchlich orientalischen Denkart, steht zwischen Augustinus und Pelagius etwa in der Mitte. Folge der Sünde Adams war nach ihm, daß seine Natur verderbt, dem Vergänglichen und den Reizungen zur Sünde unterworfen wurde, welcher Zustand durch Fortpflanzung auf alle Menschen überging (epistoll. III, 205. 162; IV, 204). Doch blieb noch ein Same des Guten in der menschlichen Natur (ib. II, 2), der aber auch nur mit Hülfe der Gnade recht wirksam wird (III, 171.); eine absolute Prädestination würde die himmlische Belohnung des Kampfes unstatthaft machen (III, 165.).

erscheinen, zu behaupten, daß diese Schuld nur stattfinde, weil Gott nicht auch hier seine Gnade kräftig mittheile, und Augustin, wie der dem Buchstaben nach treueste Theil seiner Nachfolger, scheuete sich auch nicht, diese Consequenz auszusprechen. Allein die besonneneren folgenden Kirchenlehrer (wie auch Augustin selbst in der Regel) gingen meist nicht bis auf diesen Punkt, der ja, wiederum in der strengsten Consequenz gefaßt, wie es — nicht von Augustin, der alle Sünde aus der einen freien That Adams ableitete, wohl aber — von den späteren Prädestinatianern (und dann besonders von Calvin) geschah, auf eine Gottlosigkeit geführt haben würde, auf die Annahme, daß Gott die Sünde wolle, Urheber der Sünde sei; sie hielten streng fest am Augustinischen Resultat über Sünde und Gnade, nach welchem sie deshalb allerdings eine unbedingte, durchaus freie Prädestination zur Seligkeit (in Christo) entschieden behaupten mußten, enthielten sich aber in Demuth einer Consequenzmacherei, die — ein Rationalismus feinster Art — wenn auch auf Menschliches, doch nicht auf Göttliches schlechthin anzuwenden ist, und leugneten, bei Gott auch den leisesten Schein einer Theilnahme an der Schuld nicht duldend, eine Prädestination zur Verdammniß. Hätte sich in dieser Richtung ein wirklicher historischer Gegensatz gegen den Buchstaben der Augustinischen Lehre in völliger Uebereinstimmung doch mit ihrem materiellen Wesen gebildet, so würde die unantastbar reine Lehre (die im 16ten Jahrh. die lutherische Kirche bekannte) sich früher durch alle Wirrung haben durcharbeiten können. Statt dessen aber ging leider der Gegensatz gegen eine Augustinische Härte von einer anderen Seite aus, von einer Seite, die selbst das Wesentliche der Augustinischen Wahrheit pelagianisirend wieder fahren ließ, und daher keinesweges geeignet war, unmittelbar die Entwickelung der reinen Lehre zu fördern. Man vermied zwar freilich die allzukühne, die vermessene Augustinische Conclusion; nur dadurch aber, daß man, wie Augustin auf der einen Seite nicht, so nun auf der anderen nicht, und zwar hier noch viel weniger, sich in Demuth coërcirte. Man bedingte die Wirkungen der göttlichen Gnade im Menschen durch die verschiedene innere Beschaffenheit und Empfänglichkeit des einzelnen Menschen. Statt nun aber zuzugeben, daß auch deren Gutes lediglich von Gott sei und daß also hier ein Geheimniß obwalte, wollte man ebensowenig, als Augustin, dies Geheimniß anerkennen. Während aber Augustin alle Verschie-

benheit der menschlichen Subjectivität auf Gott zurückführte, machte man jetzt nur den Menschen selbst zu deren Urquell; und wie ein Gegensatz gegen Augustinische Härte von der oben angedeuteten Seite her ein doch immer selbst noch wesentlich Augustinischer gewesen wäre, so war der nunmehrige bei aller Verschiedenheit in der Form ein wesentlich Pelagianischer. Hieraus versteht sich der Charakter und Verlauf der s. g. semipelagianischen Streitigkeiten.

Eine so glänzende Apologie Augustins Wort und Wandel für seine Lehre in ihrem vollständigen Zusammenhange auch abgeben konnte, so hatte doch er selbst noch bei eignen Lebzeiten gerade von Seiten ihrer praktischen segensreichen oder verderblichen Wirkung dieselbe mehrfach zu rechtfertigen; nicht nur (wie es in seinen BB. de gratia et libero arbitrio, und de correptione et gratia geschah [1])) gegen eben so seichte, als sittlich nachtheilige Mißdeutungen der Mönche zu Adrumetum, welche [2]) — um 427 — die Ueberflüssigkeit aller sittlichen Anstrengung und die Ungerechtigkeit aller Bestrafung des Bösen aus der absoluten Prädestinationslehre folgerten; sondern bald auch gegen die bedeutendere divergirende Richtung einer ganzen theologischen Parthei in Gallien, welche, durch die Anerkennung einer Art von Erbsünde, einer Unzulänglichkeit menschlicher Kraft zum Guten und einer gewissen auch zuvorkommenden Gnade von dem eigentlichen Pelagianismus augenscheinlich abweichend, doch die Wirkungen der göttlichen Gnade im Menschen bedingend durch die verschiedene innere Beschaffenheit und Empfänglichkeit des einzelnen Menschen, und diese nicht etwa zurückführend, so weit sie gut wenigstens, auf Gott, sondern lediglich und durchaus nur eben auf den Menschen, (als wäre dieselbe [3]) lediglich durch Subjectivität in den einzelnen Sündern wesentlich verschieden genug, um gerechterweise über ewige Seligkeit oder ewige Verdammniß zu entscheiden), die nach ihrer Ansicht praktisch höchst gefährlichen Augustinischen Lehren von einer gratia irresistibilis

1) „Quicunque — sagt Aug. z. B. de correpť. c. 7. — ab illa originali damnatione ista divinae gratiae largitate discreti sunt, procuratur eis audiendum evangelium, et cum audiunt, credunt, et in fide, quae per dilectionem operatur, usque in finem perseverant, et si quando exorbitant, correpti emendantur."

2) S. August. Retractt. II, 66. 67; epp. 214—216.

3) Was, nach Augustin, nur frevelhafter Hochmuth sagen könnte.

gen [1]), ihnen vorstellen, daß ihre Natur keinesweges seit Adam verderbt, vielmehr noch jetzt in ihrem ursprünglichen Zustande sei [2]), und daß nur von ihnen selbst es abhänge, die sittlichen Anlagen in derselben vollkommen auszubilden, und so zur ewigen Seligkeit zu gelangen; eine Lehre, die jeden ernster sittlichen und tieferen Menschen, wenn früher oder später er inne werden muß, daß sein inneres Leben dieser idealen Schilderung nicht entspricht, und ungeachtet aller Kraftanwendung er nicht zu wirklicher Heiligkeit gelangt, eben so nothwendig zu gänzlicher Verzweiflung, als jeden Anderen, wenn er durch irgend welche äußere Gesetzlichkeit ohne vorangegangene wahre innere Heiligung seine Bestimmung zu erfüllen meint, zu bloßer Scheinheiligkeit und pharisäischer Heuchelei führen wird. So hatte denn Pelagius die Lehren von einer **gratia irresistibilis** und einer absoluten Prädestination nicht nur, die ihm leicht als Gipfel der Verkehrtheit erscheinen mußten, sondern zugleich die Grundlehren des Evangeliums von der Verderbniß der menschlichen Natur und von dem inneren heiligenden Einflusse der göttlichen Gnade auf dieselbe (also das Wesentlichste der Lehre von der Gnade überhaupt, und die Lehre von der Wiedergeburt durch die Kraft des Heiligen Geistes insonderheit, sowie auch den Gegensatz zwischen **gratia** und **natura**) aus der christlichen Dogmatik ausgemerzt, womit dann nun freilich auch selbst der Lehre von der Erlösung ihre wahre und eigentliche Bedeutung, wenn auch unwillführlich, genommen, ja die Verwandlung der geoffenbarten Religion in einen nackten Naturalismus unbewußt zwar, aber gründlich vorbereitet war [3]).

---

1) „Omne bonum ac malum non nobiscum oritur, sed **agitur** a nobis" — Pelag. de lib. arb.

2) — einem moralisch indifferenten Mittelzustande zwischen Gut und Böse („capaces enim utriusque rei, non pleni nascimur; sine virtute et vitio procreamur" l. c.), — welchen Pelagius Freiheit nannte, dessen Möglichkeit Augustinus aber (weil der Mensch vor allem Handeln schon in seinem Inneren entweder für das Gute oder für das Böse bestimmt sei, entweder in oder außer der Gemeinschaft mit Gott lebe) eben so bestimmt leugnete, als die Möglichkeit einer von Pelagius (in seiner gänzlichen Verkennung des innigen Zusammenhangs zwischen christlichem Glauben und heiligem Leben) für Nichtchristen angenommenen ewigen Seligkeit ohne in Christi Gemeinschaft (außerhalb des regni coelorum).

3) Der eigentliche **Mittelpunkt des Gegensatzes des Augustinischen und Pelagianischen Systems** ist ja die Lehre von dem

§. 92.

Pelagianischer Streit selbst.

Der Kampf zwischen Augustinus und Pelagius war kaum ausgebrochen, als er auch schon zu Ende war. So

---

Verhältnisse des Natürlichen zum Göttlichen. Augustin geht von dem Princip aus: Es ist Eine selbstständige Urquelle, wie alles Daseyns, so alles Guten und Wahren, Gott; alle geschaffenen Geister können das Gute und Wahre nicht als selbstständiges Eigenthum ihrer Natur besitzen, sondern sie gelangen zur Theilnahme daran nur durch die Gemeinschaft mit Gott. Jedes Streben also der geschaffenen Geister, etwas für sich selbst seyn zu wollen ohne aus und durch Gott, ist die erste Ursach und der erste Keim alles Bösen. So kommt Augustin zu dem Gegensatze zwischen dem Leben in der Gemeinschaft Gottes als der Quelle alles Guten, und dem aus derselben losgerissenen, sich selbst überlassenen Leben, dem Gegensatz zwischen gratia und natura. Dem Pelagius dagegen ist die Natur ein einmal vollendetes selbstständiges Ganze; so sind auch der menschlichen Natur alle nothwendigen Kräfte mitgetheilt, und sie braucht dieselben nur aus sich selbst zu entwickeln. Zu diesen ihr ein-für allemal mitgetheilten, ihr eigenthümlichen und unveränderlichen Fähigkeiten gehört auch das moralische Vermögen. Es ist also für die Veredlung der menschlichen Natur wesentlich nichts weiter erforderlich, als daß dies der Wille des Menschen entwickle. Mithin hat der Gegensatz zwischen gratia und natura im consequenten Pelagianismus eigentlich keinen Platz. Natürlich daß eben darum dann auch nach Pelagius in dem Verhältnisse der menschlichen Natur zu Gott keine Veränderung vorgehen konnte, daß der Mensch sich immer seiner Natur nach zwischen Gut und Böse in der Mitte angeblich befand, daß die Lehre von einer ersten Entfremdung der Menschennatur von Gott in Pelagius' System keine innerlich nothwendige Stelle hatte, daß er überhaupt die erste Sünde möglichst zu verkleinern suchte (sie ist ihm der Ungehorsam eines unerfahrnen Kindes, während dem Augustin die erste moralische Schuld in einer bisher freien moralischen Natur, die Frucht einer inneren Entfremdung des Willens von Gott), daß er alle unmittelbaren und physischen Folgen derselben, alle Verderbniß der menschlichen Natur durch dieselbe leugnete, indem er die in der Bibel behauptete Sündhaftigkeit nur von einer Macht schlechter Gewohnheit ableitete (worauf Augustin ihn freilich fragte, wie er denn schlechter Gewohnheit über eine ungeschwächte moralische Natur so große Gewalt zuschreiben könne); ja daß im Pelagianischen System nun auch alle innere Nothwendigkeit des Erlösungswerkes Christi, dessen äußerliches Factum, veräußerlichend deutend, Pelagius aus Inconsequenz freilich noch festhielt, aller innere nothwendige Zusammenhang zwischen christlichem Glauben und geheiligtem Leben, alle Annahme innerer Wirkung der Gnade zur Umbildung der Natur hinwegfallen mußte. (Wenn Pelagius insbesondere sich auf die Tugenden der Heiden berief, und un-

bestimmt stellte das christlich kirchliche Bewußtseyn des Occidents sich der seichten Häresie entgegen, so mannhaft und leidenschaftslos ward gekämpft.

Bei seinem Aufenthalte zu Rom (409 spätestens bis 411) verbreitete Pelagius mündlich und durch einen Commentar über die Paulinischen Briefe [1]) seine Irrlehren. Mit seinem Freunde oder Schüler, dem Mönch Cölestius, früher Sachwalter zu Rom [2]), begab er sich alsdann 411 nach Carthago, und hier hielt Cölestius unklug genug um das Amt eines Presbyters an. Von einem Mailändischen Diaconus Paulinus aber angeklagt, mußte er vor einer Synode zu Carthago 412 unter dem Bischof Aurelius (392—430) sich rechtfertigen. Sie gab das erste kirchliche Urtheil. Man handelte hier besonders über zwei Hauptsätze des Cölestius, daß die Sünde Adams nur ihm, nicht der ganzen Menschheit geschadet habe, und daß die Kinder noch in demselben Zustande auf die Welt kämen, in welchem sich Adam vor dem Fall befunden, also eigentlich über die Frage, ob die menschliche Natur seit Adams Fall verderbt sei oder nicht. Cölestius — denn die Ehrlichkeit solcher ehrlichen Naturen hat ihre Grenze — suchte den ganzen Streit als einen Streit über unwichtige blos speculative Fragen darzustellen; man

---

ter heidnischer und christlicher Tugend keinen Unterschied fand, so behauptete dagegen Augustin, daß man die Tugenden nicht so einzeln für sich betrachten könne, unabhängig von dem beseelenden Princip des ganzen Lebens. Bei Allem komme es auf die Gesinnung an, und die Gesinnung, woraus allein alles wahrhaft Gute fließen könne, sei die Liebe zu Gott und daher zum Guten; was aus dieser gläubigen Gesinnung nicht komme, sei nicht wahrhaft sittlich, wenn es auch so scheine, weil der wahre Grund aller Heiligung nicht im Inneren sei, sei ein splendidum peccatum.) — Also denn in der That das Pelagianische System ein Erzeugniß des Naturalismus, wenn auch erst eines verhüllten und noch gebundenen.

1) Dieser Commentar, Expositiones in epp. Pauli (den Hebräerbrief ausgeschlossen), ist, etwas verändert, in der Ueberarbeitung des Cassiodorus uns geblieben (unter den Werken des Hieronymus, unter welche er vor Ausbruch des Streits gekommen war). — Außerdem haben wir noch von Pelagius eine ascetische Epistola ad Demetriadem und bedeutende Fragmente seines Libellus fidei an Innocenz I., beides ebenfalls unter den Werken des Hieronymus, so wie bei Augustin Fragmente seiner BB. de natura und de libero arbitrio, und der epistola ad Innocentium.

2) Von ihm haben wir noch Definitiones, in den Schriften Augustins zerstreut.

fand aber seine Ausflüchte und Erklärungen mit Recht ganz ungenügend, und da er jene beiden Sätze und sechs daraus gezogene nicht widerrufen wollte, wurde er excommunicirt. Pelagius selbst hatte unterdeß schon 411 sich nach Palästina begeben; man strebte klüglich den ganzen Streit auf schwankenderes orientalisches Gebiet zu spielen. Im Orient hielt man noch an der älteren weniger bestimmten Lehrform fest, die freilich ebenfalls dem Pelagianismus entgegenstand, nur eben ohne die genaueren Bestimmungen des Augustinus und seiner abendländischen Vorgänger, welche Bestimmungen — in ihrem materiell wesentlichen Inhalt — aber auch allein jede Möglichkeit eines Einschleichens dem Pelagianismus abschnitten. Fand man nun beim Pelagius im Allgemeinen ein bestimmtes Anerkenntniß der göttlichen Gnade, (worunter er freilich nur äußere Fügungen Gottes und äußere Belehrung durch die göttliche Offenbarung zur Ertheilung einer vollkommneren Sittenlehre und zur Erleichterung der Ausübung des Guten zu verstehen pflegte): so konnte man damit im Orient, wenn man ohnehin ein Streiten über diese Gegenstände für bedenklich hielt, leicht sich begnügen. So geschah es denn auch wirklich, daß 415 auf einer Synode zu Jerusalem nicht nur, unter dem Bischof Johannes, wo Augustins Freund, der spanische Presbyter Paulus Orosius (gest. nach 417; vgl. §. 64, 2.)[1]), sondern auch auf einer größeren zu Diospolis, unter dem Metropoliten Eulogius von Cäsarea, wo die beiden jetzt im Orient lebenden abendländischen Bischöfe Heros von Arelate und Lazarus von Aquä (Aix) ihn anklagten, Pelagius, die Irrlehre verhüllend, seine Richter zufriedenstellte, indem er eben sowohl die zu Jerusalem ihm gemachte Beschuldigung, daß nach seiner Behauptung der Mensch ohne Sünde leben könne, wenn er nur wolle, durch die Erklärung, daß er ja von dem Menschen nach der Bekehrung rede, dabei den Einfluß der Gnade nicht ausschließe, und damit nicht irgend eines Menschen Leben für sündenfrei habe ausgeben wollen[2]), zu beseitigen, als auf

1) Wir haben von ihm auch noch einen Apologeticus contra Pelagium (Bericht über den Kampf in Palästina 415). — Opp. P. Oros. ed. Havercamp. Lugd. 1738. 4.

2) Allerdings jedoch hat er anderwärts (zu Röm. 5, 12. und de libero arb. bei Augustin. de natura et grat. §. 42.) bestimmt genug, selbst mit namentlicher Anführung sündenfreier Menschen, das Gegentheil angedeutet.

ähnlichem negativen Wege, durch Umgehung einer Definition von Gnade und durch Zweideutigkeiten, auch zu Diospolis den 12 oder 13 gegen ihn vorgebrachten Klagesätzen sich zu entwinden wußte. Je mehr er aber nun auf diese Siege pochte, um so eifriger stellte die abendländische, besonders nordafrikanische Kirche, den Augustinus als Wortführer an der Spitze [1]), gründliche Erörterungen den Pelagianischen Irrlehren entgegen, und Augustinus (de gestis Pelagii, vom J. 416) deckte auch unverholen auf, wie die Orientalen durch Pelagius' Erklärungen getäuscht worden seien. Ja auf den Synoden zu Mileve und Carthago 416 verdammten die afrikanischen Bischöfe nun feierlich den Pelagianismus, und forderten in zwei Briefen, denen fünf afrikanische Bischöfe, worunter Augustin, noch einen dritten hinzufügten, den Bischof Innocentius I. von Rom (402—416), an welchen auf Orosius' Verlangen, weil Pelagius ein Abendländer, schon das Concil zu Jerusalem berichtet hatte, zur Beistimmung auf, die derselbe auch willig ertheilte. Die Afrikaner hatten hiebei den Pelagius nebst Cölestius beschuldigt, er vertheidige nicht den freien Willen, sondern verleite ihn zum Hochmuth, und er leugne ganz die Gnade im eigenthümlich christlichen Sinne, die den Willen erst frei mache, nur das schon bei der Schöpfung dem Menschen mitgetheilte Vermögen, oder das Gesetz, oder äußere Fügungen Gottes unter Gnade verstehend. Darum suchten nun Pelagius und Cölestius, welcher letztere selbst nach Rom reisete, sich durch Briefe und Glaubensbekenntnisse beim Römischen Bischof zu rechtfertigen; und wirklich zeigte des Innocenz schwacher Nachfolger, Zosimus (417—418), ein Mann ohne tief christliche Erkenntniß, ohne festen theologischen Charakter und ohne gründliche Wissenschaft, vielleicht auch aus dem Orient stammend, mit Pelagius' schriftlicher und Cölestius' mündlicher Erklärung, worin von gratia viel die Rede war, und Cölestius klüglich dem Urtheil des Römischen Stuhls sich unterwarf, sich zufrieden, in zwei Briefen nach Afrika derlei spitzfindige speculative Streitigkeiten verpönend, und den Pelagius und Cölestius, wenn binnen zweier Monate man nicht neue Anklagen gegen sie vorbringe, für rechtgläubig erklärend. Die

---

1) Auch der Abendländer Hieronymus schrieb gegen die Pelagianer (besonders Dialogi contra Pelagianos, libb. III), aber mit weit mehrerer Einmischung von Persönlichkeit und weit wenigerem Scharfsinn und Tiefsinn, als Augustin.

Afrikaner jedoch erschütterte das nicht, sondern nach einer neuen Synode zu Carthago 417 eröffneten sie dem Zosimus aufs bestimmteste, daß und warum sie mit der Erklärung des Pelagius und Cölestius nicht zufrieden seyn könnten, und als nun Zosimus schon wankte, und eine neue Untersuchung versprach, warteten sie diese gar nicht ab, sondern stellten auf einer Generalsynode zu Carthago 418 dem Pelagianismus neun feste Canones entgegen. Zum Ueberfluß erließ jetzt selbst auch der Kaiser Honorius ein Sacrum rescriptum gegen die Pelagianer. Nun wollte Zosimus den Cölestius von neuem verhören; dieser aber ergriff noch zuvor die Flucht, und die Epistola tractoria, das Circularschreiben des Zosimus, worin er noch 418 den afrikanischen Beschlüssen in Betreff der Verdammung der Lehren, wie der Personen des Pelagius und Cölestius beitrat, und welches er in der ganzen abendländischen Kirche zur Unterzeichnung umhersandte, machte schon jetzt dem äußeren Streite ein Ende. Achtzehn Pelagianische italische Bischöfe, welche der Unterzeichnung sich weigerten, unter ihnen der scharfsinnige und seine Ansicht fortwährend eifrig vertheidigende Bischof Julianus von Eclanum in Apulien [1]), wurden ihrer Stellen entsetzt [2]).

So hatte denn, da die allgemeine Kirchenlehre so bestimmt dem Pelagianismus entgegenstand, ohne schweren Kampf das Augustinische System über das Pelagianische im Occident den Sieg davon getragen, der durch die folgenden semipelagianischen Streitigkeiten in der Theorie nur noch entschiedener wurde; und selbst im Orient, wo besonders Marius Mercator, ein geborner Abendländer und Augustins Freund, dem Pelagianismus, obschon Laie, kräftig entgegenwirkte [3]), wurde auf dem

1) Von seinen Schriften (libb. IV ad Turbantium, libb. VIII ad Florum) sind uns bedeutende Fragmente geblieben, besonders bei Augustin. contra Julianum und in dessen Opus imperfectum gegen denselben.

2) Sie flüchteten meist nach Constantinopel, wo Nestorius sie aufnahm. Mehrere der als Pelagianer Gestraften aber bezeugten nachher ihre Reue, und wurden in ihre geistlichen Stellen wieder eingesetzt. Manche Sprößlinge der Pelagianischen Parthei freilich pflanzten sich dennoch bis gegen 450 in Italien fort (selbst noch gegen 500 trat ein alter Bischof Seneca ziemlich keck pelagianisirend auf), und der Römische Bischof Leo der Große erneuerte deshalb die früheren scharfen Verordnungen gegen pelagianisch gesinnte Geistliche und über nur äußerst vorsichtige Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft.

3) Wir haben von ihm ein Commonitorium adv. haeresin Pelagii et

ökumenischen Concil zu Ephesus 431 — wenngleich (wie der eigenthümliche Lehrbegriff eines Theodorus Mopsvestenus nicht nur [1]), sondern auch der kirchliche des Isidorus Pe-

Coelestii (dem Kaiser Theodosius II. übergeben 429, ins Lateinische übersetzt 431) und Common. super nomine Coelestii. Seine Opp. ed. J. Garnerius. Par. 1673; desgl. Baluzius. Par. 1684; auch bei Galland. T. VIII, 613.

1) In immerhin großartig häretisirender Eigenthümlichkeit erklärt sich über das anthropologische Lehrstück Theodorus Mopsvestenus. Nach ihm hat Gott den ganzen Weltlauf einem consequenten Plane gemäß entworfen, dessen Vollziehung nicht durch eine zufällige Begebenheit, wie die Sünde des Menschen, gestört werden konnte. Der Ungehorsam des ersten Menschen war ein Werk seines freien Willens, welches Gott vorhergesehen und zuließ, weil es zu heilsamem Zweck dienen sollte, den Menschen zum Bewußtseyn seiner Schwäche zu bringen; es war vom Anfange im göttlichen Weltplane mit begriffen. Gott nehmlich hat überhaupt die ganze Schöpfung in zwei Abschnitte getheilt, zuvörderst die sich selbst überlassene, der Vergänglichkeit und Veränderlichkeit unterworfene Natur, und dann das Hervortreten eines göttlichen Lebens in der durch die Gemeinschaft mit Gott über sich selbst erhobenen und veredelten Natur. Mit dem Ersteren, der eigentlichen Schöpfung, war auch schon der Plan des Anderen, der Erlösung, gesetzt. Der Uebergang zwischen Beidem mußte durch Kampf geschehen; der Mensch mußte das Gute und Böse erkennen lernen, damit einst von ihm die Verherrlichung der Natur ausgehen könne. In dieser anthropologischen Richtung stimmte dann Theodorus bezugs der Meinung von der ursprünglichen Schwäche der menschlichen Natur, von den Folgen der ersten Sünde (nehmlich Nichtdaseyn einer Erbsünde), von unveräußerlicher Freiheit im Gegensatz gegen Prädestination u. s. w., durchaus mit Pelagius überein; doch aber besteht allerdings zwischen beiden die große Differenz, daß bei Pelagius die Lehre von der Erlösung keinen Anschließungspunkt hatte, bei Theodorus aber selbst Mittelpunkt des Systems war; letzteres freilich nun auch wieder mit dem großen Unterschiede von Augustin, daß bei Theodorus Erlösung und Gnade nur im Verhältniß stehen zur Natur als solcher, zum Behuf ihrer Veredlung und Vergöttlichung, bei Augustin aber im Verhältniß zu einer früheren Verderbniß, daß bei Augustin Christus das umbildende Princip der verderbten Natur, bei Theodorus das bildende verherrlichende Princip der Natur als solcher ist. (Ueberdies wich Theodorus in der christologischen Auffassung von Augustin wesentlich ab, insofern er nicht nur in der Person Christi Gottheit und Menschheit consequent und durchgreifend schied [Näheres s. ob. §. 87. S. 412. Anm. 3.], sondern auch beim Werke Christi den Tod nicht als Uebernahme der Sündenstrafen, sondern nur als Theil der Darstellung des Ideals der Heiligkeit und als Uebergangspunkt vom vorbildlichen Kampfe zum Siege im Leben Christi betrachtete, wie er denn auch Sündenvergebung im Sinne von Straferlaß überhaupt nur bei einem Theil der Menschen [Erwach-

lusiota [1]) u. A. es schon zeigt) das streng Augustinische occidentalische System hier nicht zur wirklichen Herrschaft gelangt war, und, bei allem entschiedenen, freilich sehr inconsequenten Gegensatze gegen eigentlichen Pelagianismus, auch in der Folge nicht gelangte, — der Pelagianismus bestimmt verdammt.

§. 93.

Semipelagianische Streitigkeiten.

Vgl.

J. Geffcken Hist. Semipelagianismi antiquissima Gott. 1826. 4.

G. F. Wiggers Geschichte des Semipelagianismus. Hamb. 1835. (auch als 2ter Theil des oben §. 91. S. 438. Anm. 3. angeführten Werks).

Der grobe Irrthum war glänzend überwunden worden; das sieghafte Element aber enthielt auch nicht durch und durch Wahrheit. Eine unevangelische Härte war die Vollendung des Augustinischen Systems. Wohl hätte man dieselbe meiden und ausscheiden können auf durchaus Augustinischem Grunde. Das ließ aber Augustins Consequenz und Augustins Autorität nicht zu. So bildete sich denn die Opposition von semipelagianischer Seite mit negativem Recht und positivem Unrecht, und eine Reihe neuer verwickelter Kämpfe begann, um erst ein Jahrtausend darnach zur völlig befriedigenden Entscheidung zu gedeihen.

Es war Resultat des Pelagianischen Streits geblieben, daß der Mensch, gänzlich verderbt, nur durch die göttliche Gnade rettbar sei. Wer auf diese Weise selig werde, werde es durchaus ohne eigenes Verdienst; wer aber unselig werde, verharre in der Unseligkeit mit seiner eignen Schuld als Sünder. Freilich konnte es nun als Consequenz des Augustinischen Systems

---

senen] statuirte, und Alle auf die [Origenianische] dereinstige völlige Apokatastasis vertröstete.)

1) Isidorus Pelusiota, einer der besonnensten Repräsentanten der kirchlich orientalischen Denkart, steht zwischen Augustinus und Pelagius etwa in der Mitte. Folge der Sünde Adams war nach ihm, daß seine Natur verderbt, dem Vergänglichen und den Reizungen zur Sünde unterworfen wurde, welcher Zustand durch Fortpflanzung auf alle Menschen überging (epistoll. III, 205. 162; IV, 204). Doch blieb noch ein Same des Guten in der menschlichen Natur (ib. II, 2), der aber auch nur mit Hülfe der Gnade recht wirksam wird (III, 171.); eine absolute Prädestination würde die himmlische Belohnung des Kampfes unstatthaft machen (III, 165.).

erscheinen, zu behaupten, daß diese Schuld nur stattfinde, weil Gott nicht auch hier seine Gnade kräftig mittheile, und Augustin, wie der dem Buchstaben nach treueste Theil seiner Nachfolger, scheuete sich auch nicht, diese Consequenz auszusprechen. Allein die besonneneren folgenden Kirchenlehrer (wie auch Augustin selbst in der Regel) gingen meist nicht bis auf diesen Punkt, der ja, wiederum in der strengsten Consequenz gefaßt, wie es — nicht von Augustin, der alle Sünde aus der einen freien That Adams ableitete, wohl aber — von den späteren Prädestinatianern (und dann besonders von Calvin) geschah, auf eine Gottlosigkeit geführt haben würde, auf die Annahme, daß Gott die Sünde wolle, Urheber der Sünde sei; sie hielten streng fest am Augustinischen Resultat über Sünde und Gnade, nach welchem sie deshalb allerdings eine unbedingte, durchaus freie Prädestination zur Seligkeit (in Christo) entschieden behaupten mußten, enthielten sich aber in Demuth einer Consequenzmacherei, die — ein Rationalismus feinster Art — wenn auch auf Menschliches, doch nicht auf Göttliches schlechthin anzuwenden ist, und leugneten, bei Gott auch den leisesten Schein einer Theilnahme an der Schuld nicht duldend, eine Prädestination zur Verdammniß. Hätte sich in dieser Richtung ein wirklicher historischer Gegensatz gegen den Buchstaben der Augustinischen Lehre in völliger Uebereinstimmung doch mit ihrem materiellen Wesen gebildet, so würde die unantastbar reine Lehre (die im 16ten Jahrh. die lutherische Kirche bekannte) sich früher durch alle Wirrung haben durcharbeiten können. Statt dessen aber ging leider der Gegensatz gegen eine Augustinische Härte von einer anderen Seite aus, von einer Seite, die selbst das Wesentliche der Augustinischen Wahrheit pelagianisirend wieder fahren ließ, und daher keinesweges geeignet war, unmittelbar die Entwickelung der reinen Lehre zu fördern. Man vermied zwar freilich die allzukühne, die vermessene Augustinische Conclusion; nur dadurch aber, daß man, wie Augustin auf der einen Seite nicht, so nun auf der anderen nicht, und zwar hier noch viel weniger, sich in Demuth coërcirte. Man bedingte die Wirkungen der göttlichen Gnade im Menschen durch die verschiedene innere Beschaffenheit und Empfänglichkeit des einzelnen Menschen. Statt nun aber zuzugeben, daß auch deren Gutes lediglich von Gott sei und daß also hier ein Geheimniß obwalte, wollte man ebensowenig, als Augustin, dies Geheimniß anerkennen. Während aber Augustin alle Verschie-

denheit der menschlichen Subjectivität auf Gott zurückführte, machte man jetzt nur den Menschen selbst zu deren Urquell; und wie ein Gegensatz gegen Augustinische Härte von der oben angedeuteten Seite her ein doch immer selbst noch wesentlich Augustinischer gewesen wäre, so war der nunmehrige bei aller Verschiedenheit in der Form ein wesentlich Pelagianischer. Hieraus versteht sich der Charakter und Verlauf der s. g. semipelagianischen Streitigkeiten.

Eine so glänzende Apologie Augustins Wort und Wandel für seine Lehre in ihrem vollständigen Zusammenhange auch abgeben konnte, so hatte doch er selbst noch bei eignen Lebzeiten gerade von Seiten ihrer praktischen segensreichen oder verderblichen Wirkung dieselbe mehrfach zu rechtfertigen; nicht nur (wie es in seinen BB. **de gratia et libero arbitrio**, und **de correptione et gratia** geschah [1])) gegen eben so seichte, als sittlich nachtheilige Mißdeutungen der Mönche zu Adrumetum, welche [2]) — um 427 — die Ueberflüssigkeit aller sittlichen Anstrengung und die Ungerechtigkeit aller Bestrafung des Bösen aus der absoluten Prädestinationslehre folgerten; sondern bald auch gegen die bedeutendere divergirende Richtung einer ganzen theologischen Parthei in Gallien, welche, durch die Anerkennung einer Art von Erbsünde, einer Unzulänglichkeit menschlicher Kraft zum Guten und einer gewissen auch zuvorkommenden Gnade von dem eigentlichen Pelagianismus augenscheinlich abweichend, doch die Wirkungen der göttlichen Gnade im Menschen bedingend durch die verschiedene innere Beschaffenheit und Empfänglichkeit des einzelnen Menschen, und diese nicht etwa zurückführend, so weit sie gut wenigstens, auf Gott, sondern lediglich und durchaus nur eben auf den Menschen, (als wäre dieselbe [3]) lediglich durch Subjectivität in den einzelnen Sündern wesentlich verschieden genug, um gerechterweise über ewige Seligkeit oder ewige Verdammniß zu entscheiden), die nach ihrer Ansicht praktisch höchst gefährlichen Augustinischen Lehren von einer **gratia irresistibilis**

1) „Quicunque — sagt Aug. z. B. de corrept. c. 7. — ab illa originali damnatione ista divinae gratiae largitate discreti sunt, procuratur eis audiendum evangelium, et cum audiunt, credunt, et in fide, quae per dilectionem operatur, usque in finem perseverant, et si quando exorbitant, correpti emendantur."

2) S. August. Retractt. II, 66. 67; epp. 214—216.

3) Was, nach Augustin, nur frevelhafter Hochmuth sagen könnte.

und dem decretum absolutum, und was damit nur irgend zusammenzuhängen schien, um die absolute Allgemeinheit der göttlichen Gnade zu behaupten, eifrigst bestreiten zu müssen glaubte, und so zwischen den kirchlichen Augustinismus und den unkirchlichen Pelagianismus in eine gewisse, aber freilich entschieden pelagianisirende, Mitte trat. An der Spitze dieser Semipelagianer[1]) im südlichen Gallien stand damals der Abt Johannes Cassianus zu Massilia, ein Schüler des Chrysostomus, wahrscheinlich aus den Gegenden des schwarzen Meeres (einer von den s. g. scythischen Mönchen, der zuletzt sich nach Massilia begeben und hier ein Kloster gestiftet hatte; gest. nach 432)[2]). Nach seiner Ansicht ist allerdings durch Adams Fall eine Neigung zur Sünde über das ganze Geschlecht gekommen, aber nicht so groß, daß der Mensch nicht das Gute frei ergreifen könne, wenn er schon nicht ohne Gnadengaben in seiner Besserung fortschreite; und indem er nun so die Nothwendigkeit einer steten Wechselwirkung der Gnade und des menschlichen freien Willens, und eine Verschiedenheit des göttlichen Wirkens je nach der Beschaffenheit der Menschen, worauf die verschiedene Ausdrucksweise der heil. Schrift auch führe, behauptete[3]), rechnete er die ihm praktisch schädlich erscheinende Augustinische Prädestinationslehre, und was zu ihr gehörte, zu den Erzeugnissen einer vorwitzigen Speculation[4]). Sobald Augustin (429) durch seine gallischen Freunde, Prosper

1) Diesen Namen haben aber erst die Scholastiker aufgebracht. Früher hießen die Semipelagianer aus oben anzudeutendem Grunde Massilienser.

2) Wir haben von Cassian XXIV Collationes patrum (Unterredungen der Mönche in der sketischen Wüste), de institutis coenobior libb. XII (vgl. §. 74, 2.) und auch de incarnatione Christi adv. Nestorium libb. VII. Opp. ed. Alardus Gazaeus. Duaci. 1616. 3 Voll., auct. Atrebati. 1628. fol. — Vgl. G. F. Wiggers De Joh. Cassiano Massiliensi, qui Semipelagianismi auctor vulgo perhibetur, Comm. III. Rost. 1824. 25. IV.

3) Wie dem Landmanne der göttliche Segen nichts nütze ohne seine Arbeit, aber auch die Arbeit nichts ohne den Segen, so auch Gnade und eigner Wille; erstere wirke je nach des Menschen Empfänglichkeit.

4) Das Grundprincip des Systems des Cassianus war dabei die Idee von einer Liebe Gottes, die sich auf Alle erstreckt, das Heil Aller will, und Alles, auch die Strafe des Bösen, diesem Einen Zwecke unterordnet, wonach dann auch die vorhandene menschliche Sündhaftigkeit oder vielmehr der Kampf des Fleisches und Geistes als ein heilsam Geordnetes erscheint.

aus Aquitanien (wahrscheinlich Flüchtling von daher, später Scriba des Römischen Bischofs Leo des Großen, gest. nach 460) und Hilarius, Nachricht von diesen semipelagianischen Bewegungen erhalten, hatte er sogleich (in den Schriften de praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae) sein System zu rechtfertigen gesucht. Dies schlug aber die Bedenken jener Gallier nicht nieder, und auch nach Augustins Tode setzte Prosper Aquitanus in eignen Schriften [1]), in gemäßigter Darstellungsweise [2]), den Kampf mit der Parthei der Massilienser fort. Auf Prospers Veranlassung gab auch der Römische Bischof Cölestinus eine öffentliche Erklärung in dieser Angelegenheit, indem er in einem Schreiben an die gallischen Bischöfe diejenigen tadelte, welche ungeregelte Fragen aufwürfen, hartnäckig falsche Dinge vortrügen, und das Andenken des verehrten Augustinus antasteten, ohne sich jedoch über den Streitpunkt bestimmt auszusprechen [3]). Die Parthei der Semipelagianer breitete indeß nichts desto weniger unter den Mönchen des südlichen Galliens immer weiter sich aus, — ohne solch ein System hätte ja auch die ganze besondere Verdienstlichkeit des Mönchsthums auf ein ungewisses Spiel gesetzt werden müssen —, und sie zählte selbst den merkwürdigen Mönch und Presbyter (vormaligen Staatsmann) Vincentius im Inselkloster Lerins, Lirinum, (Lirinensis, gest. um 450), den selbst nicht richtig normirten Normator des ächten Katholicismus, den Verfasser des

1) Sein Hauptwerk ist de gratia Dei et libero arbitrio contra Collatorem. — Wir haben von ihm auch Briefe und Gedichte (besonders das Carmen de ingratis, zur Vertheidigung des von ihm dankbar verehrten Augustinus, gegen die Widersacher der Lehre von der Gnade), sechs kleinere Streitschriften, und ein bis 455 reichendes Chronicon. Opp. Par. 1711; Rom. 1758.

2) Mit großer Gewandtheit suchte er Alles zu vermeiden, was dem christlich sittlichen Gefühl anstößig zu werden schien; zur Abschneidung des Vorwurfs, als werde Gott zum Urheber der Sünde gemacht, leitete er insbesondere, auf Grund der Augustinischen Darstellung, ausdrücklich alle Sünde nur aus der Einen wahlfreien That Adams ab.

3) Die in manchen Kirchenrechtssammlungen mit diesem Briefe Cölestins verbundene Sammlung von Aussprüchen der älteren Römischen Bischöfe und der von ihnen bestätigten afrikanischen Synoden über den Pelagianismus rührt wohl kaum von Cölestin her, spricht sich übrigens auch über den Streitpunkt zwar im Allgemeinen entschieden antipelagianisch, aber doch keineswegs gerade positiv Augustinisch in der Prädestinationslehre aus.

— ungeachtet seiner eignen Irrgläubigkeit — als Normalschrift des ächten Katholicismus so berühmt gewordenen Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate (adversus profanas omnium haereticor. novitates, libb. II, verfaßt 434)[1]), mit unter den Ihrigen.

Nach Augustins Tode hatten damals manche seiner Anhänger, zum Theil selbst schon sein Prosper, bei aller ihrer wesentlichen Uebereinstimmung mit ihm doch das (oben angedeutete) Harte in seinem System zu umgehen, und darum namentlich mehr die Lehre von der Gnade überhaupt, als alles einzelne Positive in der Prädestinationslehre hervorzuheben gesucht[2]), zu einem weise in bescheidener Wahrheit vermittelnden Systeme hinneigend; ein Streben, welches besonders in dem aller Wahrscheinlichkeit nach vom Römischen Bischof Leo dem Großen (440—461) noch als Diaconus verfaßten Buche de vocatione gentium sich ausgeprägt hat, worin, aus den in Prospers Schriften enthaltenen Keimen gebildet, eine feine, scharfsinnige,

---

1) Was das Zeugniß des christlichen Alterthums, der ganzen Kirche, und der allgemeinen Concilien oder in deren Ermangelung vieler großen Kirchenlehrer aus verschiedenen Gegenden, oder was die drei Kriterien der vetustas, universalitas und consensio für sich hat, (semper, ubique und ab omnibus geglaubt worden ist), soll danach als normaler sensus ecclesiasticus et catholicus (zur Bestimmung des Schriftsinnes) gelten; — ein Grundsatz, der übrigens, wenn auch von Vincentius zuerst bestimmt ausgesprochen, doch keineswegs als individuell, noch weniger etwa als irgend mit dem Semipelagianismus zusammenhängend, erscheinen kann, vielmehr in seiner eigentlichen Bedeutung, als zwar ein Fortschreiten der Kirche in ihrer Entwickelung statuirend, aber nur ein solches, daß ihr Wesen selbst dabei in seiner Eigenthümlichkeit unverändert bleibe, ächt katholisch war (namentlich auch durch das selbst Augustinische „fides praecedit intellectum" in seiner speciellen Beziehung auf die kirchliche Autorität, von welcher man zunächst den Schriftcanon zu empfangen habe, ehe man die Schriftlehre selbst zu freiem Verständnisse daraus ableiten könne, und durch das dann ganz folgerechte gleichfalls Augustinische: „Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas" [contra epist. Manichaei c. 5.] wesentlich und nothwendig begründet). — Das Buch des Vincentius ist herausg. von Klüpfel. 1809.

2) Nach Augustins eignem Sinne war dies freilich nicht. Sein Grundsatz war, man dürfe Wahrheit nur dann verschweigen, wenn ihr Verständniß nur gelehrter, nicht gebesserter, und ihr Nichtverständniß nicht schlechter mache; die richtig verstandene Prädestinationslehre aber sei zur Erweckung wahrer Demuth und wahren Gottvertrauens nothwendig.

geistvolle Darstellung dieser Art uns vorliegt [1]). Im Gegensatz hiegegen mochten einige andere Schüler des Augustin die Prädestinationslehre absichtlich und ohne die Augustinische Weisheit in recht schroffen Ausdrücken, in der schroffsten Consequenz dargestellt haben. Mit kluger Benutzung dieser beiden Umstände konnten jetzt um so leichter die Semipelagianer, um die Prädestinationslehre unbeschadet der Autorität Augustins angreifen zu können, den unedlen Kunstgriff anwenden, — wie es besonders in dem wahrscheinlich vom jüngeren Arnobius (um 461) [2]) geschriebenen, jedenfalls wohl von einem Semipelagianer herrührenden Buche Praedestinatus geschah [3]), — die Prä-

---

1) Um eine gänzliche Harmonie zwischen Gnade und freiem Willen nachzuweisen, unterscheidet dies Buch einen dreifachen Standpunkt des menschlichen Willens: die voluntas sensualis (wie bei Kindern), animalis (für irdische Ehrbarkeit) und spiritalis (den vom unwandelbaren göttlichen Willen angezogenen und beseelten Menschenwillen). Bei dem letzteren wird Alles göttlich und Alles menschlich zugleich, göttlich in Beziehung auf den, der es verliehen, menschlich auf den, der es empfangen hat. Hinsichtlich der Gnade sodann unterscheidet das Buch, parallel der voluntas animalis und spiritalis, eine allgemeine, welche den natürlichen Willen zur Gotteserkenntniß führen könne, und eine besondere, welche jene Fähigkeit zur Wirklichkeit mache, und die voluntas spiritalis an die Stelle der animalis setze; und bei Festhaltung der Wahrheit, daß Gott Einigen seine gratia (specialis) ertheile, Anderen nicht, will es nun doch auf gleiche Weise diese drei Sätze festgehalten wissen: 1. Gott will (nach der allgemeinen Gnade), daß alle Menschen selig werden; 2. Keiner wird durch sein Verdienst, sondern jeder, der es wird, durch die göttliche Gnade selig; 3. In die Tiefe der göttlichen Rathschlüsse (warum jene Gnade nicht Allen zu Theil werde) kann kein Mensch eindringen. — Außer diesem wahrscheinlich Leonischen Werke haben wir von Leo d. Gr. (vgl. S. 326.) noch 95 in Geist und Form charakteristische Festpredigten (Homilieen) und eine wichtige Briefsammlung, in welcher auch die berühmte Ep. ad Flavianum, welche, wie das Buch de vocatione in der Streitfrage des Abendlandes, in der Theologie des Morgenlandes seinen dogmatischen Scharfsinn bewährte. — Leonis M. Opp. edd. Pasch. Quesnel. Par. 1675. ed. 2. Lugd. 1700. 2 Voll. f., und besonders fratr. Ballerini. Venet. 1755—57. 3 Voll. f. (Vgl. J. J. Griesbach Diss. locos communes theol. collectos ex Leone M. sistens. Hal. 1768; in den Opuscul. ed. Gabler. T. I. p. 45 sqq.).

2) Verfasser eines Commentarius in Psalmos (in der Bibl. patr. Lugd. VIII, 238.).

3) Dies Werk (ed. J. Sirmond. [Herausgeber auch einer Hist. Praedestinatiana. Par. 1648.] Par. 1645; auch in Gallandi Bibl. PP.

destinationslehre in recht ausgesucht harten und übertreibenden Ausdrücken auf die Spitze zu stellen, und so für eine neue Ketzerei der Prädestinatianer sie auszugeben; und auf diese Weise, bei der damaligen Herrschaft des Semipelagianismus in einem Theile Galliens, konnte es geschehen, daß auf den Concilien zu Arelate und Lugdunum (472—475) ein Anhänger des streng Augustinischen Systems (nur minder weise gefaßt), der Presbyter Lucidus, verdammt und zum Widerruf genöthigt, und der im Auftrage der letzteren Synode von dem Bischof Faustus von Rhegium [Reji, Riez] (früher Abt zu Lirinum, seit 454 Bischof von Rhegium, gest. um 490)[1]) entworfene semipelagianische Lehrbegriff (de gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio libb. II)[2]) allgemein gebilligt wurde.

Während aber so in Gallien jetzt und in der Folge der Semipelagianismus auf eine Weile selbst entschieden kirchliche Autorität behauptete[3]), hielt man dagegen in Afrika und Italien fortwährend mit Ernst und Eifer an der Augustinischen Kirchenlehre fest. Mehrere durch die Arianischen Vandalen vertriebene nordafrikanische Bischöfe, die damals auf Sardinien und Corsica lebten, unter ihnen der durch Scharfsinn und thätige Frömmig-

---

T. X. p. 357 sqq. und in der Bibl. patr. Lugd. XXVII, 543; vgl. Hist. littér. de la France II, 349.) besteht 1. aus einer Darstellung von 90 Häresieen, zuletzt einer prädestinatianischen; 2. einem Buche unter Augustins Namen, angeblich von einem Prädestinatianer; und 3. einer Widerlegung des 2ten Theils.

1) Demselben, der früher über die Körperlichkeit der Seele, die er behauptete, mit dem durch das Studium des Augustin gebildeten Presbyter Claudianus Mamertus zu Vienna (gest. 474; s. dessen de statu animae libb. III) in Streit gewesen war.

2) Faustus verglich in dieser Schrift (Bibl. PP. Lugd. T. VIII. p. 525.) das Verhältniß von göttlicher Gnade zu menschlicher Thätigkeit mit Christi göttlicher und menschlicher Natur, und gewiß nicht mit Unrecht in semipelagianischem Interesse, wenn die Menschheit überhaupt sündenrein wäre, wie die Menschheit Christi oder Adams vor dem Fall. Positiv nahm er in der menschlichen Natur einen unvertilgbaren Keim des Guten an, ein — wie er sagt — von Gott ihr innerlich eingepflanztes Feuer, welches, von dem Menschen mit dem Beistande der göttlichen Gnade genährt (ab homine cum Dei gratia nutritus), wirksam sei.

3) Zu den damaligen Semipelagianern gehörte auch der Presbyter Gennadius zu Massilia (gest. nach 495), der Fortsetzer des Hieronymianischen Catalogus und Verfasser einer Schrift de fide s. de dogmatibus ecclesiasticis.

keit ausgezeichnete Bischof **Fulgentius** von Ruspe in Numidien (geb. in Afrika um 468, 508 wider königl. Vandalischen Willen zum katholischen Bischof ordinirt, darum [nebst mehr als 60 Anderen] bis 523 verbannt, gest. 533) [1]), wurden um diese Zeit mit dem Buche des Faustus bekannt. Auf eine Anfrage aus Constantinopel nehmlich bei dem Römischen Bischof **Hormisdas** (514—523) um sein Urtheil über Faustus' Buch hatte sich dieser für das Augustinisch kirchliche System, jedoch zugleich sehr gemäßigt über den Faustus erklärt. Darin sahen die zu Constantinopel und Rom damals thätigen theopaschitischen scythischen Mönche (s. §. 90. S. 431.), heftige Gegner des Pelagianismus, einen Widerspruch, und brachten, von Rom aus anderem Grunde verwiesen, die Frage über Faustus an jene afrikanischen Bischöfe. Hierauf schrieb **Fulgentius** zu Faustus' Widerlegung seine 3 BB. de veritate praedestinationis et gratia Dei, und die nicht auf uns gekommenen 7 BB. de gratia et libero arbitrio responsiones. Dadurch wurde der semipelagianische Streit von neuem angefacht, und nun traten auch in Gallien selbst mit frischer Kraft Vertheidiger der innerlich ja ohnehin übermögenden Augustinischen Kirchenlehre wieder offen auf: unter ihnen vor allen der ehrwürdige Erzbischof **Cäsarius** von Arelate (geb. in Gallien 470, seit 501 Erzbischof, gest. am 27sten Aug. — so nahe [vgl. S. 441.], nach seines Herzens Verlangen, dem Todestage seines geliebten Lehrers — 542), ein in dieser Zeit der Zerrüttungen für Förderung eines lebendigen Christenthums (auch Belebung der kirchlichen Erbauung, insbesondere durch Kirchengesang der Gemeine, und Bildung tüchtiger Geistlichen) und für Linderung alles, auch (bei den Armen, Kranken, **Gefangenen** rc.) des leiblichen Elends in glühendem, stets unerschrockenem Eifer wahrer christlicher Liebe — wie in verklärter Erscheinung — rastlos wirkender Mann, der dem Studium des Augustin sein eignes tieferes christliches Leben verdankte, und das Wesentliche der Augustinischen Gnadenlehre mit

---

1) Er hatte schon vor dieser seiner Verwickelung in den Streit das Augustinisch kirchliche System vertheidigt in s. Schrift de incarnatione et gratia. Außer diesem und dem oben anzuführenden Werke haben wir von ihm mehrere Schriften gegen die Arianer und andere dogmatische Abhandlungen, auch Reden und Briefe. — Opp. ed. J. Sirmond. Par. 1623. fol.; Par. 1684. 4. Ven. 1742. f., auch in der Bibl. max. patr. T. IX.

oder Audäus), eigentlich Udo, Auda, Audai, ein mesopotamischer Laie von strengem christlichen Wandel in der ersten Hälfte des 4ten Jahrh., der schonungslos den weltlichen Sinn vieler Geistlichen gestraft, und, darum verfolgt, von der allgemeinen Kirche sich ganz getrennt hatte. Zuletzt nach Scythien verbannt, wirkte er für die Ausbreitung des Christenthums unter den Gothen. Die Secte der Audianer, an die selbst katholische Bischöfe sich anschlossen, und von der wir im Einzelnen nur wissen, daß sie von Audius, ihrem Bischof, anthropomorphitische Irrthümer aufgenommen und den Nicänischen Schluß gegen die Quartodecimaner (§. 78.) als Neuerung verworfen habe, mied im schroffsten Separatismus alle geistliche Gemeinschaft mit den Gliedern der allgemeinen Kirche, und bestand bis in den Anfang des 5ten Jahrhunderts [1]).

2. Dagegen lag anderen separatistischen Erscheinungen ein durchaus doctrinell häretisches Princip unter. Die alten gnostischen und manichäischen Secten, beide theils abgesondert, theils mit einander sich vermischend, hatten im Orient, hauptsächlich in Syrien, der Manichäismus besonders auch im nördlichen Afrika, sich immer noch fortgepflanzt. Von Constantin dem Großen geduldet, wurden sie erst seit Valentinian I. verfolgt; dies steigerte aber nur ihren Enthusiasmus, als seien gerade sie, die Armen und Verfolgten, die wahren Christen, und keine Verfolgung rottete sie ganz aus. Ja der Manichäer-Secte in Nordafrika vermochte der Manichäer Faustus um 400 durch seinen Scharfsinn und Witz selbst neuen Glanz zu verleihen, der freilich allen tiefer Blickenden die Schwäche eines nur durch willkührliches Absprechen stark gewordenen Systems nicht auf die Dauer verbergen konnte [2]).

Nach der Mitte des 4ten Jahrh. verbreiteten sich, wahrscheinlich von Afrika, gnostisch-manichäische Keime und Lehren auch nach Spanien, und es erstand ein gnostisirender Manichäismus in occidentalisch ascetischem Gewande. Jene Keime hatte daselbst vornehmlich ein durch die ascetische Strenge seines

---

1) S. Epiphan. haer. 70.; Theodoret. haer. fabb. IV, 10.; h. e. IV, 9.; Ephraem. Serm. 24. c. haeres. (Opp. II, 493).

2) Von des Faustus Werke zur Vertheidigung des Manichäismus sind durch Augustins Gegenschrift (contra Faustum libb. XXXIII) uns wichtige Fragmente erhalten. (Manche Stellen daraus s. oben bei §. 54.).

Wandels bekannter reicher Spanier **Priscillianus**[1]) aufgenommen, und er bildete daraus ein aus Emanationslehre, (syrisch-gnostischem und manichäischem) Dualismus, (saturninisirender und ophitisirender) Astrologie, und anderen, uns durch die Berichte der Gegner nicht völlig klaren häretischen Elementen zusammengesetztes eignes System[2]). Die Beredtsamkeit Priscillians und seine ascetische Strenge (er gebot auch Ehelosigkeit) verschafften ihm viele Anhänger, unter denen er selbst zwei Bischöfe, **Instantius** und **Salvianus**, zählte; und auch die gewaltsamen Gegenmaßregeln der katholischen Kirche, namentlich der Bischöfe **Hyginus** von Corduba, der jedoch später zurücktrat, und **Idacius** von Emerita (Merida), dienten vielmehr zum Wachsthum der Secte. Im J. 380 sprach eine Synode zu **Cäsaraugusta** (Saragossa) über Priscillian und seine Anhänger die Excommunication aus, und machte den gewaltthätigen Bischof **Ithacius** von Ossonuba zum Vollzieher ihrer Beschlüsse. Dazu verurtheilte der Kaiser **Gratianus** alle **Priscillianisten** zum Exil. Aber Priscillian wußte durch Bestechung eines angesehenen Staatsbeamten dies Urtheil rückgängig zu machen, in dem Maaße, daß Ithacius selbst endlich nach Gallien zu flüchten genöthigt war. Doch der Tod Gratians 383 und die Regierung des Usurpators **Maximus** änderte Alles. Ithacius fand zu Trier bei ihm Eingang, und nun wurden die Priscillianisten, so viele als möglich, verhaftet, und die Synode zu **Burdigala** (Bourdeaux) 384 sollte über sie richten. Vom Urtheil dieser Synode appellirte Priscillian thöricht genug an Maximus, und dieser, obschon er dem ehrwürdigen Bischof **Martinus** von Turonum schonende Milde versprochen[3]), ließ

1) S. vorzüglich Sulpic. Sever. h. sacr. II, 46—51. Vgl. Hieron. epist. 139.; Augustin. epist. 36. 140. 236; Orosii Consultatio s. commonitorium de errore Priscillianistarum, in Aug. Opp. VIII, 448.

2) Die Autorität auch des A. T. ließ Priscillian gelten, indem er dasselbe allegorisch deutete, ohne jedoch den Gott des A. und N. T. gerade für denselben zu nehmen, und ohne auch überhaupt sich mit den allgemein anerkannten canonischen Schriften des A. und N. T. für sein Bedürfniß zu begnügen.

3) **Martinus**, entrüstet über beabsichtigte Entscheidung einer kirchlichen Angelegenheit vor weltlichem Gerichte, forderte nur bischöfliche Verurtheilung der Priscillianisten als Häretiker und demgemäße Entziehung ihrer Kirchen.

bald, durch Ithacius bestimmt, gegen Priscillian und die Seinen, nach deren Gütern ihn verlangte, die Folter anwenden, und da einige die schweren Vergehen der Unsittlichkeit (unnatürlicher Wollust in ihren Versammlungen), deren man sie angeklagt hatte, unter den Qualen bekannten, 385 den Priscillian — das erste Beispiel eines über Häretiker in feierlicher Rechtsform gesprochenen und vollzogenen Todesurtheils, die erste leidige Ketzerhinrichtung — und bald darauf noch zwei seiner Anhänger zu Trier enthaupten, Andere deportiren. Nur Theognistus unter allen zu Trier gegenwärtigen Bischöfen [1]) wagte es, offen sich gegen ein solches Verfahren zu erklären, und zwar mit einer Entschiedenheit, daß nach der Rückkehr Martins nach Trier beide, aller Bitten und Drohungen des Maximus ungeachtet, mit den übrigen Bischöfen selbst die Kirchengemeinschaft aufhoben, bis endlich durch sein Nachgeben Martinus die Zurückberufung der zur Inquisition gegen die Priscillianisten und gewiß viele ernste rechtgläubige Christen unter ihrem Namen nach Spanien gesandten Soldaten zu erwirken vermochte. Die Priscillianisten aber, die Lüge [2]) zum Zweck der Erhaltung und Verbreitung ihrer Secte für erlaubt haltend [3]), pflanzten trotz aller dieser und folgender Verfolgungen sich fort, und noch das Concil zu Bracara (Braga) 563 erließ gegen sie Gesetze.

Gar nicht christlichen, sondern wesentlich heidnischen Ursprungs endlich waren gewisse Secten des 4ten Jahrhunderts, die in der Zeit des großen Kampfes beider Religionen so Manche in sich sammelten, die weder heidnisch noch christlich dachten, und doch zu viel Gemüth hatten, um ohne Religion und Cultus dahin zu gehen: die Secten der Hypsistarier, Cölicolä u. s. w. Die Secte der Hypsistarier (ὑψίστῳ θεῷ προςκυνοῦντες) in der Gegend von Cappadocien, von der wir nur wenige Nachrichten aus dem 4ten Jahrh. haben bei Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, die Hauptnachricht bei jenem in der Leichenrede auf seinen Vater, der zu dieser Secte eine Zeit lang gehört hatte (Orat. XVIII, 5.), war keine christliche Secte, sondern ent-

---

1) Mehrere auswärtige aber, namentlich Ambrosius von Mailand und Siricius von Rom, so entschieden sie den Priscillianismus verwarfen, kamen in ihrem Urtheil mit Theognist und Martinus überein, und erhoben sich als beredte Wortführer wider das also Geschehene.

2) „Jura! perjura! secretum prodere noli!"

3) Ihr Bischof Dictinnius von Astorga um 400, der aber zuletzt zur katholischen Kirche übertrat, hatte in einem Buche solche Grundsätze entwickelt. (Vergl. S. 442.).

weder [1]), wenngleich nicht eben innerlich wahrscheinlich, der Rest einer über Asien verbreiteten Urreligion, die sich aus der Vermischung des Monotheismus mit dem Sabäismus gebildet hatte; oder [2]) — nicht viel wahrscheinlicher — eine aus einer Vermischung des Judenthums mit der alten Perserreligion hervorgegangene, oder [3]) eine aus der religiösen Gährung in den ersten christlichen Jahrhh. entstandene, mit der der Essäer oder Therapeuten eng verwandte, oder wohl am wahrscheinlichsten (vgl. §. 63. S. 295) eine beim Fall des Heidenthums, in dem schwankenden Streben, Christenthum und Heidenthum irgendwie (nun freilich heidnisch) zu vermischen, aus älteren (christlichen und heidnischen, und damit der Religions-Eklekticismus vollkommen sei, auch jüdischen) und neu gegebenen oder wenigstens neu gestalteten Elementen gebildete Secte. Diejenigen Heiden nehmlich, die eben so wenig an ihre Götter geglaubt hatten, als sie jetzt an Christus glauben wollten, lebten auch in der Zeit des großen Kampfes beider Religionen gleichgültig fort, gottlos oder in den allgemeinsten Formen von Religion. Die Innigeren aber unter ihnen wurden in so bewegter Zeit vom Drange nach religiöser Gemeinschaft zusammengeführt. So scheint die Secte der Hypsistarier entstanden zu seyn — mit ihrer Anbetung eines einigen Gottes, und doch zugleich mit einer Verehrung von τὸ πῦρ καὶ τὰ λύχνα, und einem Halten auf Speisegesetze und Sabbath — als eine neue Art Proselyten des Thors; nicht nur diese aber, sondern auch die verwandten Secten der Euphemiten im Orient, der Coelicolae in Afrika, und andere, welche alle zwar das Daseyn von Göttern angenommen haben sollen, aber nur Einen Allherrschenden in ihren Bethäusern unter der Abend- und Morgendämmerung bei glänzender Beleuchtung mit Hymnen und Gebet verehrten. Natürlich mußte diese ganze Erscheinung des 4ten Jahrh. nach wenigen Menschenaltern vor der inneren und äußeren Kraft des Christenthums verschwinden; — aber um unter veränderten Umständen später in neuer Gestalt und dämonisch vervielfachter Kraft im Islam wieder zu erstehen.

---

1) Nach Guil. Boehmer De Hypsistariis. Berol. 1824, und Dess. Einige Bemerkk. zu den ... Ansichten über die Hypsist. Hamb. 1826.

2) Nach C. Ullmann De Hypsistariis. Heidelb. 1823, und Dems. in den Heidelb. Jahrbb. 1824. Nr. 47.

3) Nach einem Recensenten in der Jen. Lit. Z. Dec. 1824. Nr. 238.

Zeittafeln

zum ersten Bande

(über angeführte Begebenheiten und Jahre).

Erster Haupttheil der K. G.

Aeltere Kirchengeschichte (Per. I. und II.).

Jahr	
1—311	**Erste Periode.**
—	Geburt Christi (nach der Dionysischen Zeitrechnung).
6	Archelaus, Ethnarch in Judäa, Idumäa und Samaria, verwiesen.
14	Augustus stirbt, Tiberius Kaiser. — Judas von Gamala.
28—37	Pontius Pilatus.
(33)	Christliche Kirche. Petrus.
33—60	Erste Periode des apostolischen Zeitalters. Apostolischer Kampf gegen groben Pseudo-Judaismus und Ethnicismus. — Erster Ursprung einer neutestamentlichen Literatur.
34	Herodes Philippus, Tetrarch in Batanäa, Ituräa und Trachonitis, st.
35	Stephanus erster Märtyrer.
35 oder 36	Bekehrung Pauli.
37	Flavius Josephus geboren.
39	Herodes Antipas, Tetrarch in Galiläa und Peräa, verwiesen.
nach 40	Philo st.
41	Herodes Agrippa I. König von ganz Palästina.
41—54	Claudius Kaiser.
44	Herodes Agrippa I. st. Palästina römische Provinz und von Procuratoren verwaltet. Jacobus der Aeltere enthauptet. — *Χριστιανοί* zu Antiochien.
45	Erste größere apostolische Reise des Apostels Paulus.

Jahr	
50	Apostel- und Aeltesten-Convent in Jerusalem.
nach 50	Apollonius von Tyana.
51 oder 52	Zweite große apostolische Reise des Paulus.
52	Agrippa II. erhält die Tetrarchie des Philippus.
54—68	Nero Kaiser.
54 oder 55	Dritte Reise des Ap. Paulus.
58	Pauli letzte Reise nach Jerusalem unmittelbar vor seiner ersten Gefangenschaft.
60—70	Uebergangsperiode des apostolischen Zeitalters. Entwicklung eines feineren pseudo-judaistischen u. ethnicistischen Widerchristenthums u. apostolischer Kampf dagegen. — Fortsetzung einer neutestamentlichen Literatur.
61	Paulus kommt gefangen in Rom an.
64	Pauli wahrscheinliche Reise nach Spanien. — Grausame Christenverfolgung in Rom.
64 oder bald darnach	Jacobus der Jüngere st. in seinem Jerusalem den Märtyrertod.
66	Ausbruch des jüdischen Kriegs. — Die Christen flüchten von Jerusalem nach Pella.
67 oder 68	Petrus und Paulus sterben zu Rom den Märtyrertod.
69—79	Vespasian Kaiser.
70	Titus zerstört Jerusalem.
70—100	Zweite Periode des apostolischen Zeitalters. Vollendete Ausbildung eines judaistischen und ethnicistischen Widerchristenthums und apostolischer Schlußkampf dagegen. — Vollendung einer neutestamentlichen Literatur.
79—81	Titus Kaiser.
81—96	Domitian Kaiser. — Cerinthus.
96—98	Nerva Kaiser.
98—117	Trajan Kaiser. Christenverfolgungen.
100	Mit Agrippa II. st. das Geschlecht der Herodes aus. — Clemens von Rom.
107	Symeon, Bischof zu Jerusalem, Märtyrer.
116	Ignatius Märtyrer.
117—138	Hadrian Kaiser.
125	Basilides. Saturninus.
130	Quadratus Apologet.
132—135	Der jüdische Aufrührer Barcochba.
138—161	Antoninus Pius Kaiser.
140	Valentinus.
150	Celsus. Marcion. — Justinus Martyr.
zw. 157 u. 171	Montanus. — Synoden.

Jahr	
160	Valentinus st. Tertullian geb. — Osterstreit zwischen Polycarp und Anicet. — Ophiten.
161 — 180	Marcus Aurelius Kaiser. — Christenverfolgungen.
163	Justinus Martyr st.
167	Christenverfolgung zu Smyrna.
168	Polycarpus Märtyrer.
170	Bardesanes. Carpocrates. — Osterdifferenz zwischen Claudius Apollinaris und Melito von Sardes.
174	Tatianus st.
177	Christenverfolgung zu Lugdunum und Vienna. Irenäus, Bischof daselbst.
180 — 193	Commodus Kaiser.
180	Lucian von Samosata. — Schule zu Alexandrien.
181	Theophilus, Bisch. von Antiochien, st.
185	Origenes geb.
193 — 211	Septimius Severus Kaiser.
196	Osterstreit zwischen Polykrates von Ephesus and Victor von Rom. — Gajus zu Rom.
200	Severus, Severianer. Praxeas. Theodotus. Artemon. Hermogenes. — Clemens von Alexandrien. — Neutestamentliche Homologumena.
201	Tertullian Montanist.
202	Christenverfolgung. Irenäus st., wahrscheinlich als Märtyrer.
211 — 217	Caracalla Kaiser.
218 — 222	Heliogabalus Kaiser.
219	Mischna.
220	Minucius Felix. Hippolytus. Tertullianus st.
222 — 235	Alexander Severus Kaiser.
230	Noëtus.
232	Jul. Africanus st. Origenes von Alexandrien vertrieben.
235 — 238	Maximinus Thrax Kaiser. Christenverfolgungen.
238 — 244	Gordianus Kaiser.
243	Ammonius Sakkas st.
244 — 219	Philippus Arabs Kaiser.
244	Arabische Synode gegen Beryllus.
248	Cyprian Bischof zu Carthago. Schisma des Felicissimus.
249 — 251	Decius Kaiser. Schwerste Christenverfolgung. Paul von Theben.
250	Provinzialsynoden allgemein.
250 — 260	Sabellius.

Jahr	
251	Gallus Kaiser. — Novatianisches Schisma zu Rom.
254	Origenes st.
253—259	Valerianus Kaiser.
257 ff.	Christenverfolgung.
258	Cyprian Märtyrer.
259—268	Gallienus Kaiser. Das Christenthum religio licita.
260	Paulus von Samosata. — Aloger.
264 u. 269	Antiochenische Synoden gegen Paul v. Samosata.
265	Dionysius von Alexandrien st.
270—275	Aurelian Kaiser.
270	Gregorius Thaumaturgus und Plotinus st.
271—276	Varanes I., König von Persien, Gegner Mani's.
276	Mani st.
284—305	Diocletianus Kaiser.
290	Schule zu Antiochien.
296	Diocletian's Gesetz gegen die Manichäer. — Athanasius geboren.
303—311	Blutigste Christenverfolgung unter Diocletian und Galerius.
304	Der Neoplatoniker Porphyrius st. — Hierokles.
305	Synode zu Elvira in Spanien.
306	Meletianisches Schisma in Aegypten.
306—337	Constantinus Augustus.
309	Pamphilus st. als Märtyrer.

311—590	**Zweite Periode.**
310—381	Sapores II., König von Persien, Christenverfolger.
311	Galerius st. — Cäcilianus, Bischof von Carthago. — Antonius der Einsiedler, jetzt in Alexandrien.
312	Zug des Constantin gegen Maxentius in Rom („Hac vince"). Constantins 1stes Gesetz zu Gunsten der Christen.
313	Constantins 2tes Gesetz für die Christen. Licinius besiegt den Maximinus. — Donatus Magnus. Bischöfliches Gericht zu Rom gegen die Donatisten.
314	Constantin besiegt den Licinius. — Kaiserliches Gericht zu Carthago, hinsichtlich der Donatisten. Concil zu Arles gegen die Donatisten. — Concil zu Neocäsarea und Ancyra (auch über Priestercölibat).
316	Constantin entscheidet gegen die Donatisten, duldet sie jedoch.

Jahr

318 Arius.

319 Constantin spricht die Geistlichen von den muneribus publicis frei.

321 Constantin erläßt Staatsgesetze gegen die Sonntagsprofanation durch Gericht und Militär. — Arius von seinem Bischof Alexander excommunicirt.

323 Constantin, nach völliger Besiegung des Licinius, allein Kaiser.

325 Erstes ökumenisches Concil, zu Nicäa, gegen Arius. Nicänisches Symbolum. — Antonius wieder in Alexandrien.

326 Alexander st.; Athanasius Bischof von Alexandrien.

327 Frumentius Missionar für Aethiopien.

328—330 Die verbannten Arianer werden zurückberufen.

330 Lactantius st. — Bekehrung der Iberier.

331 Eustathius, Bischof von Antiochien, durch die Arianer entsetzt.

335 Synode zu Tyrus setzt den Athanasius ab.

336 Athanasius vom Kaiser exilirt. Arius st. Marcellus Bischof von Ancyra, durch die antinicänische Parthei entsetzt.

337 Constantin getauft, st. Constantin II., Constans und Constantius Kaiser. Constans sendet den Athanasius nach Alexandrien zurück.

337—352 Julius Bischof von Rom.

340 Eusebius von Cäsarea, auch Paulus von Theben st. — Constantin II. st.

340—395 Didymus von Alexandrien.

341 Constantius gibt sein erstes strenges Gesetz gegen das Heidenthum.

341 u. 342 (Meist semiarianisches) Concil zu Antiochien, setzt den Athanasius von neuem ab, entwirft 4 Glaubensbekenntnisse.

343 ff. Christenverfolgung in Persien.

343 Symeon, Bischof von Seleucia, Märtyrer.

345 (Semiarianisches) Concil zu Antiochien, entwirft ein 5tes, fast orthodoxes Glaubensbekenntniß (aber von den Nicänisch gesinnten Abendländern nicht angenommen); — verwirft die Lehre des Photinus.

346 Synode zu Mailand, verwirft die Lehre des Photinus.

347 Constantius versammelt ein Concil zu Sardica. Antinicänisches orientalisches Concil zu Philippopolis, bekennt sich zur 4ten Antiochenischen

Jahr	
	Formel. Athanasius tritt sein Amt wieder an. — Chrysostomus geboren.
348	Pachomius st.
350—361	Constantius allein Kaiser.
350	Weiterverbreitung des Christenthums in Arabien (Theophilus der Indier).
nach 350	Aërius, Presbyter zu Sebaste..
351	Concil der Antinicäner zu Sirmium. Marcellus' Lehre wird verworfen, Photinus entsetzt.
353	Antinicänische Synode zu Arelate.
354	Augustinus geboren.
355	Eustathius, Vertheidiger des Mönchslebens. — Antinicänische Synode zu Mediolanum. Athanasius wiederum abgesetzt, nebst vielen seiner Freunde.
356	Antonius der Einsiedler st. — Aëtius und Eunomius. — Scheinbarer allgemeiner Sieg der Antinicäner, ihnen selbst am verderblichsten.
357	Arianisches Concil zu Sirmium; 2tes Sirmisches Symbol.
358	Semiarianisches Concil zu Ancyra.
359	Arianische Versammlung zu Sirmium; 3tes Sirmisches Symbol. Orientalisches Concil zu Seleucia und occidentalisches zu Ariminum.
360	Ulphilas, Bischof der Gothen. — Messalianer. — Meletius Bischof von Antiochien. — Macedonius, Bischof von Constantinopel, abgesetzt. — Momentane kaiserliche Kirchenunion. — Hieronymus getauft.
zw. 360 u. 364	Concil zu Laodicea.
361	Constantius st. Julianus Apostata.
362	Athanasius, aus dem Exil zurückgekehrt, hält eine Synode zu Alexandrien.
363	Kaiser Julianus st. Jovianus K. Athanasius (von Julian wieder exilirt) kommt unter Jovian zurück.
364	K. Jovianus st. Valentinianus I. gibt ein allgemeines Toleranzgesetz; setzt den Valens über den Orient.
365	Gesetz des Kaisers Valens gegen den Mißbrauch des Mönchsthums.
366	Acacius st.
366—384	Damasus Bischof von Rom.
367	Athanasius flüchtet vor dem arianischen Wüthrich Valens, kommt nach 4 Monaten zurück.
368	Pagani. Hilarius von Pictavium st. Optatus von Mileve.

Jahr	
um 370	Aëtius st.
372	Gregorius Bischof von Nyssa.
373	Athanasius st. — Basilius Magn., Gregor v. Nazianz, Greg. v. Nyssa. — Die Semiarianer kommen den Nicänern immer näher.
374	Der Antinicäner Auxentius, Bisch. v. Mailand, st. Ambrosius.
375	Valentinianus I. st. Kaiser Gratianus und Valentinianus II. im Occident. Gratian entsagt der Würde eines Pontifex maximus.
378	Diodorus Bisch. von Tarsus. — Gregor von Nazianz in Constantinopel.
379—395	Nach Valens' (im Orient) Tode Theodosius I. der Große.
379	Basilius Magnus st.
380	Synode zu Cäsaraugusta, excommunicirt den Priscillian und seine Anhänger.
381	2tes ökumenisches Concil zu Constantinopel, Bestätigung der Nic. Kirchenlehre; auch Fixirung der Lehre vom Heiligen Geiste. Gregor von Nazianz als Bisch. von Constantinopel geweiht, dankt wieder ab.
382	Apollinaris der Jüngere st. — Hieronymus in Rom.
383	Gratianus st.
384—398	Siricius Bisch. von Rom.
385	Der Usurpator Maximus läßt Priscillian und zwei seiner Anhänger enthaupten. — Hieronymus verläßt Rom.
385—412	Theophilus Patriarch von Alexandrien.
386	Cyrillus von Jerusalem st. — Hieronymus in Bethlehem.
386—417	Johannes Bischof von Jerusalem.
387	Augustinus getauft. — Chrysostomus' Säulenpredigten.
388	Jovinianus.
390	Gregorius von Nazianz und der Redner Themistius st. — Symmachus, Gegner des Christenthums. — Theodosius und Ambrosius.
391	Zerstörung des Serapeion.
392	Valentinianus II. st. Theodosius allein Kaiser.
393	Concil zu Hippo Regius.
395	Der Redner Libanius und Eunomius st. — Theodosius st.; das Reich getheilt.
395—423	Honorius im Occident.
395—408	Arcadius im Orient.
396	Augustinus Bischof zu Hippo Regius (ein Jahr zuvor schon Mitbischof).

Jahr	
397	Ambrosius, Bischof von Mailand, st. — Theophilus von Alex. schlichtet momentan den Origenistischen Streit zwischen Johannes und Rufinus einer- und Hieronymus und Epiphanius andererseits. — Joh. Chrysostomus Patriarch von Constantinopel. — Concil zu Carthago.
398 — 402	Anastasius Bischof von Rom.
398	Synode zu Carthago, für presbyteralen Einfluß.
399. 400	Alexandrinische Synoden gegen Origenes. Neuer Origenistischer Streit.
400	Martinus Turon. st. Prudentius. Manichäer Faustus.
401	Kampf des Theophilus von Alexandrien gegen Chrysostomus. — Abgedrungenes Concil des Epiphanius zur Verdammung des Origenes.
401 — 420	Jezdegerdes I., König von Persien, verfolgt die Christen.
402 — 416	Innocentius I. Bischof von Rom.
403	Epiphanius, Bisch. von Salamis, st. Synodus ad Quercum. Chrysostomus wird abgesetzt, excommunicirt, exilirt, zurückberufen. — Concil zu Carthago, hinsichtlich der Donatisten.
404	Vigilantius. — Chrysostomus wird von neuem exilirt.
405	Härtere Gesetze gegen die Donatisten.
407	Chrysostomus st. im Exil.
408 — 450	Theodosius II. Kaiser im Orient.
409 oder 410	Synesius Bisch. von Ptolemais.
410	Alarich in Rom. — Rufinus, Presbyter in Aquileja, st.
411	Collatio cum Donatistis zu Carthago.
412	Cyrillus von Alexandrien. — Cölestius von einer Synode zu Carthago excommunicirt.
415	Pelagius rechtfertigt sich anscheinend auf den Synoden von Jerusalem und Diospolis.
416	Die Synoden von Mileve und Carthago verdammen den Pelagianismus.
417 — 418	Zosimus Bischof von Rom.
418	Generalsynode zu Carthago gegen Pelagius (auch gegen die Appellationen nach Rom).
420	Symeon der Stylit — Hieronymus st. — Theodoretus Bischof von Cyrus.
420 — 438	Varanes V., K. v. Persien, Christenverfolger.
422 — 427	Krieg zwischen Theodosius II. und den Persern.
425	Kaiserl. Gesetz gegen sonntägiges und pentekostalisches Schauspiel.
425 — 455	Valentinian III. Kaiser im Occident.
428	Nestorius Patriarch von Constantinopel.

Jahr	
429	Die (arianischen) Vandalen in Nordafrika. — Theodorus von Mopsvestia st. — Marius Mercator übergibt dem Kaiser seine Schrift gegen Pelagius ꝛc.
430	Palladius Missionar in Irland ohne Erfolg. — Synode zu Alexandrien; Cyrill schreibt dem Nestorius 12 ἀναθεματισμοί vor. Der Röm. Bisch. Cölestinus verdammt die Lehre des Nestorius. — Augustinus st.
431	Das 3te ökumenische Concil, zu Ephesus, gegen Nestorius; verdammt auch den Pelagianismus. — Die Kirchen gesetzmäßige Asyle.
432	Patrik (Patricius) kommt als Missionar nach Irland, und wirkt mit dem größesten Erfolge. — Die Absetzung des Nestorius vom Kaiser bestätigt.
nach 432	Joh. Cassianus st.
433	Vergleich zwischen Cyrill von Alexandrien und Johannes von Antiochien.
435—489	Barsumas Bischof von Nisibis.
436—457	Ibas Bischof von Edessa.
440	Nestorius st. im Elend. — Isidorus v. Pelus. gest.
440—461	Leo der Große.
441	Concil zu Orange.
444	Cyrillus von Alexandrien st.
444—451	Dioscurus Patriarch von Alexandrien.
445	Valentinian III. gibt ein Gesetz über das Ansehen der Römischen sedes apostolica.
(447	Die 7 Schläfer erwachen, angeblich).
448	Eutyches auf einer Synode zu Constantinopel wird als Monophysit entsetzt und excommunicirt.
449	Räubersynode zu Ephesus.
450	Pulcheria und Marcian.
um 450	Vincentius Lerinensis st.
nach 450	Der Abt Severinus predigt in Noricum.
451	Viertes ökumenisches Concil, zu Chalcedon, gegen die Monophysiten.
451—453	Monophysitischer Mönchsaufruhr in Palästina.
454	Der abgesetzte Patriarch Dioscurus st. — Proterius. Timotheus Aelurus. Petrus Mongus.
457 oder 458	Theodoretus st.
457—474	Leo I. Kaiser.
460	Patricius st.
nach 460	Prosper Aquitanus st.
461	Arnobius der Jüngere.
463	Petrus Fullo, monophysit. Patriarch von Antiochien. — Studius, Studiten.

Jahr	
472—475	Semipelagianische Synoden zu Arelate und Lugdunum.
474	Kaiser Zenó Isauricus.
476	Umsturz des weströmischen Reichs. — Zeno Isauricus wird durch Basiliscus verdrängt.
477—491	Zeno Isauricus Kaiser.
482	Henotikon des Zeno.
484—519	Keine Kirchengemeinschaft zwischen dem (bannenden) Occident u. dem (gebannten) monophysitisir. Orient.
486	Die Franken dringen in Gallien ein.
488	Petrus Fullo st.
um 490	Faustus von Rhegium st.
491—518	Anastasius Kaiser.
nach 495	Gennadius st.
496	Taufe des Frankenkönigs Chlodwig, nach dem Siege bei Tolbiacum über die Allemannen, durch den Erzbisch. Remigius von Rheims. — Babäus, Katholikus der chaldäischen Christen.
499	Die ganze persische Kirche erklärt sich auf einer Synode für die Nestorianische Lehre.
500	Avitus von Vienna.
501	Cäsarius Erzbischof von Arelate.
508	Fulgentius Bisch. v. Ruspe. — Philoxenus. Severus. (Syrische Monophysiten).
517	Sigismund, König der Burgundionen, tritt vom Arianismus zur kathol. Kirche über.
518—527	Justinus I. Kaiser.
525	Avitus von Vienna und Boëthius st.
527—565	Justinianus I. Kaiser. Phthartolatrer, Agnoëten. Aphthartodoketen: Aktisteten, Ktistolatrer (in Alexandrien).
529	Mönchsregel des Benedictus von Nursia. — Concilien zu Arausio u. zu Valentia für den Augustinisch-kirchlichen Lehrbegriff.
530—532	Bonifacius II. Bisch. von Rom.
533	Fulgentius von Ruspe st.
534	Das Reich der Vandalen wird zerstört.
535	Cosmas Indicopleustes.
536	Concil zu Constantinopel, verdammt den Monophysitismus. — Monophys. Synode zu Thiven in Armenien, verwirft das Chalcedonensische Concil.
538	Vigilius Bischof von Rom. — Cassiodorus wird Mönch.
541	Der Kaiser und eine Synode zu Constantinopel verdammen die Origenistischen Irrthümer.
541—578	Jakob Baradai. Jakobiten.

Jahr	
542	Cäsarius von Arelate st.
543	Benedictus von Nursia st.
544	Ein Edict des Kaisers verdammt tria capitula. Dreicapitelstreit über Theodorus Mopsvestenus, Theodoretus und Ibas.
vor 551	Fulgentius Ferrandus st.
553	Fünftes ökumen. Concil, zu Constantinopel, gegen die drei Capitel. — Ende des ostgothischen Reichs in Italien.
555	Vigilius, Bisch. von Rom, st.
556	Dionysius Exiguus st.
557	Synode zu Paris (über Wahl der Geistlichen).
560	Joh. Philoponus, Tritheit. Damianus. Stephanus Niobes.
nach 562	Aurelius Cassiodorus st.
563	Concil zu Bracara (Braga), erläßt Gesetze gegen die Priscillianisten.
564	Justinian für die Aphthartodoketen.
565	Kaiser Justinian st. — Der Irländer Columba unter den nördlichen Picten in Schottland.
569 oder 570	Muhammed geb. zu Mekka in Arabien.
um 570	Facundus, Bischof von Hermiane, st.
572	Concil zu Braga (für Visitationsreisen).
578	Johannes Scholasticus st.
578—590	Pelagius II. Bischof von Rom.
585	Joh. Jejunator, Patriarch von Constantinopel, nennt sich auf einem Concil ἐπίσκοπος οἰκουμενικός.
589	Concil zu Toledo. Uebertritt des gothisch-spanischen Königs Rekkared zur kathol. Kirche.

Nachträgliches zu Bd. I.

Zu S. 3. Anm. 1. Vgl. Kurtz Lehrbuch der heiligen Geschichte. 2. Ausgabe. Königsb. 1845.

Zu S. 10. Anm. 3. C. v. Raumer Beitrr. zur bibl. Geographie. Lpz. 1843., als „Beilage zu des Verf. Palästina".

Zu S. 14. Anm. J. A. Dorner Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi umgestaltet in: Die Lehre von der Person Christi, geschichtlich und biblisch dogmatisch dargestellt. In 3 Thlen. Th. I. Abth. 1. Stuttg. 1845.

Zu S. 18. Anm. 1. Auch Jachmann Bemerkk. über die Kirchengesch. des Eusebius, in Illgen's Zeitschr. 1839. H. 2. S. 10 ff.

Zu S. 58 f. Anm. 1. Die Baur'schen Ansichten vom Urchristenthum sind mit specioser Gelehrsamkeit in allem Einzelnen verarbeitet und zu einem Ganzen combinirt worden von A. Schwegler Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung. Bd. I. Tüb. 1846. — Während Dietlein dieselben mehr auf negativem Wege abgewiesen hat, so ist übrigens ganz neuerlich positiv, mit Begründung einer entgegengesetzten positiven Gesammtansicht vom Urchristenthum, dem Dr. v. Baur entgegengetreten H. W. J. Thiersch Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der neutestamentlichen Schriftsteller. Erlang. 1845.

Zu S. 68. Liter. Auch ganz neuerdings F. C. v. Baur Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristenthums. Tüb. 1845. (eine consequente Verarbeitung der bekannten Ansichten Baurs zu einer zusammenhängenden Gesammtanschauung.)

Zu S. 85. Z. 15. als Anm. zuzufügen:

Es war ja dies die Zeit, wo — und besonders eben in Kleinasien — der frühere apostolische Kampf gegen groben Pseudo-Judaismus und Ethnicismus, den die neutestamentliche Literatur in ihrem Ursprunge documentirt, sich nun immer mehr und mehr, wie die spätere neutestamentliche Literatur (und vorzüglich eben die Johanneische) es bezeugt, in einen apostolischen Kampf gegen ein sich immer bedrohlicher entwickelndes feineres pseudojudaistisches und ethnicistisches Widerchristenthum umzugestalten hatte. (Mit welchem ungemeinen Erfolge aber gerade jetzt Johannes in die ganze innerste Geschichte der Kirche tief eingreifend wirkte, s. bei Thiersch a. a. O. S. 242 f.).

Zu S. 94. Anm. 1. Auch L. Grieben Ecclesiae Britannicae primigeniae fata (Progr.) Cussal. 1843. IV.

Zu S. 184. letzte Zeile. Eine innerlich geschichtliche Vertheidigung der Aechtheit des ganzen neutestamentlichen Canons durch selbstständig conservative historische Combination und urkirchliche Gesammtgeschichtsanschauung (das apostolische Zeitalter theilt sich danach in 2 Perioden, J. 30—60, und 70—100, mit einer Uebergangszeit von 60—70, jede mit eigenthümlicher und progressiv steigender häretischer Verirrung und deren paralleler Bekämpfung in apostolischen Schriften), gegenüber der destructiven Baurschen, hat so eben gegeben H. W. J. Thiersch a. a. O. (im ganzen Werke, und vorzüglich S. 305 ff.).

Zu S. 187. Anm. Daß noch ganz andere Gegensätze und in ganz anderer Weise in und nach der apostolischen Zeit walteten, als Baur setzt, hat Thiersch in der angeführten Schrift darzuthun unternommen.

Zu S. 197. Anm. 1. Den positiven Nachweis der Geschichtlichkeit des progressiven häretisch gnostisirenden Elements und des in der neutestamentlichen Literatur sich darstellenden progressiven apostolischen Gegenkampfs dagegen s. bei Thiersch a. a. O., bes. S. 231 ff.

Zu S. 361. Anm. 1. — An den Natalis apostolorum Petri et Pauli schloß sich später an, nach Einigen ursprünglich zum Andenken an die Schlüsselgewalt Petri und des geistlichen Amts überhaupt, jedenfalls in der Folge zur Verherrlichung des angeblichen Römischen Episcopats und Primats Petri, ein Festum cathedrae Petri, Petri Stuhlfeier, am 22. Febr., zuerst im 5ten Jahrh. (Leo serm. 96.).

Zu S. 361. Anm. 3. zum Anfang. In den Weihnachtscyclus (auf den 28ten Dec.) legte man bald auch die Feier zum Gedächtniß der als Opfer des Herodes gefallenen Bethlehemitischen Kindlein, der primitiae oder flores martyrum (nach einem Hymnus des Prudentius), denen die Geburt Christi das Martyrium erwarb (Irenae. adv. haer. III, 16.; Cypr. ep. 58.), das Fest der unschuldigen Kindlein (natalis sanctorum innocentium), nachdem man diese Feier früher, noch im 5ten Jahrh., mit dem Epiphanienfeste verbunden gehabt hatte. —

Druckfehler.

S. 16. Z. 8 statt 1845 lies 1846.
S. 58. Anm. 1. Z. 21 statt als lies aber.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.